



معهد المعارف الحكيمة  
لدراسات الدين والفلسفة  
The Sapiential Knowledge Institute  
For Religious & Philosophical Studies

# المحنة

مجلة متخصصة تعنى بشؤون  
الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

## ملف العدد

عيسى ومحمد: نقاط التقاء جديدة | تيم وينتر |  
الحوار الإسلامي المسيحي منذ ظهور الإسلام  
وإلى عصر النهضة | أحمد ماجد |  
فلسفة جديدة للحوار الديني | أديب صعب |  
الإسلام في الفكر الديني المسيحي | عادل تيودور خوري |

## مقاربات منهجية

موقعية الفلسفة في أعمال محمد جواد مغنّية | محمود حيدر |  
محمد جواد مغنّية: اتجاهه التقريبي | محمد علي التسخيري |

19

## دراسات و أبحاث

الاتجاه النقدي عند أبي البركات البغدادي (2) | خنجر حمية |  
الدين، الفلسفة، والسؤال المهاجر | شفيق جرادي |  
تأويلات قرآنية وهيمنة سياسية | ماسيمو كامبانييني |  
الخطاب الإسلامي: بين الرؤية والمشروع | علي فياض |

## رسالة معهد المعارف الحكمية

معهد المعارف الحكمية (لدراسات الدينيّة والفلسفيّة) مؤسسة بحثيّة تعليميّة، تنشط في الحقل الفكريّ من أجل توفير حضور فاعل في الوسط العلميّ، والثّقافيّ، وتجسير التواصل بين الاتّجاهات الدينيّة والفكرية، من خلال الدراسات المعمّقة والتعليم التخصّصيّ، والأنشطة والنشر، باستخدام أفضل وأحدث التقنيّات.

# المحبة<sup>٣</sup> | العدد التاسع عشر ٢٠٠٩

مجلة تُعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

شفيق جرادي

محمود يونس

بدري معاوية

أحمد ماجد

حبيب فياض

سمير خير الدين

طارق عسيلي

علي يوسف

محمد زراقط

رئيس التحرير

مدير التحرير

المدير المسؤول

هيئة التحرير

IDEA CREATION

إخراج فني

# قواعد النشر في المجلة

١- تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق

فيها الأصالة (بحيث لم يسبق نشرها).

٢- لا يقل البحث عن ٤٠٠٠ كلمة، ولا يزيد عن ١٠,٠٠٠ كلمة

مع ملاحظة الهوامش والمصادر والمراجع.

٣- يحق للمجلة إجراء التعديلات المناسبة على البحث منفردة

أو بالاتفاق مع الباحث.

٤- يخضع تسلسل المواد لاعتبارات فنية.

٥- يحق للمجلة إعادة نشر المواد التي تنشرها منفصلة، أو

ضمن كتاب، بلغتها الأصلية، أو مترجمة إلى لغة أخرى.

ما يُنشر في المجلة يعبر عن رأي

صاحبه ولا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة

# فهرس المحتويات

افتتاحية العدد

٥

## ملف العدد

عيسى ومحمد: نقاط التقاء جديدة

تيم وينتر

١١

حوار الدهشة والرغبة بين لحظتي انبثاق: الحوار الإسلامي المسيحي منذ

ظهور الإسلام وإلى عصر النهضة

أحمد ماجد

٣١

فلسفة جديدة للحوار الديني

أديب صعب

٤٩

الإسلام في الفكر الديني المسيحي

عادل تيودور خوري

٥٥

## دراسات وأبحاث

الاتجاه النقدي عند أبي البركات البغدادي (٢): المنطق والإدراك العقلي

خنجر حمية

٦٧

الدين، الفلسفة، والسؤال المهاجر

شفيق جرادي

٨٩

تأويلات قرآنية وهيمنة سياسية: إصلاح الفكر الإسلامي

ماسيمو كامبانيني

٩٥

الخطاب الإسلامي: بين الرؤية والمشروع  
عليّ فياض

١٠٥

## مقاربات منهجية

موقعيّة الفلسفة في أعمال محمّد جواد مُغنّيّة  
محمود حيدر

١١٥

محمّد جواد مُغنّيّة: فقّهه وأتجاهه التقريبي  
محمّد عليّ التسخيري

١٢٣

## افتتاحية العدد

### نحو حوار إسلامي- مسيحي مشرقي

منذ فترة غير وجيزة والحوار بين الأديان يسلك مساراً عالمياً تسعى فيه الجماعات الدينية إلى التعرف على بعضها البعض، عبر إبراز حسن نية كل جماعة تجاه الجماعة الأخرى، وفي أفضل الأحوال، تهيئة بعض المفردات والموضوعات ذات الطابع اللاهوتي من أجل إنشاء حوار ديني فكري بحيث اعتبرت جماعة لاهوتية أن على اللاهوتيين في أوروبا، ومشاركة رجال دين من كافة الاتجاهات الدينية، التحضير لمقدمات الحوار الديني، اعتقاداً منهم أن هذا الحوار لم يحن موعده بعد، وأن هناك مقدمات منهجية وموضوعات ومسائل وظروف نفسية ودينية ينبغي أن تتجهز لتكوين ظروف مؤاتية لحوار الأديان.

إلا أن الملفت في حركة هذا الحوار أنه يستجيب لمناخ ثقافي غربي قوامه التعددية العقيدية، وأن الأديان غير المسيحية هي أقلّيات في الغرب. فلا بدّ للموضوعات الحوارية أن تلبي البحث في تكييف تلك الجماعات مع البيئة الغربية. هذا فضلاً عن أن المقصود بالحوار بين الأديان هو حوار المسيحية مع بقية الأديان، التي من ضمنها الإسلام.

هذا، ورغم أهمية أصل الحوار، ورغم أن مثل هذا الحوار يوفر للمسيحية في الغرب حضوراً إيجابياً مع بقية الأديان فيه، إلا أن نقل مثل هذا الحوار بروحيته وبيئته ومنهجيّاته وموضوعاته، فضلاً عن مقاصده وغاياته، إلى العالم العربي ومنطقة الشرق الأوسط، أثبت ترهلاً وضعف فاعلية في حركة الحوار الإسلامي- المسيحي، لأسباب عديدة نذكر منها:

أولاً: إن الحوار الديني في الشرق الأوسط يكاد أن يكون، بالأصل والأساس، محصوراً فيما بين الإسلام والمسيحية. فلا حاجة عملية لترتيب مقدمات إدخال بقية الأديان. حتى إن اليهودية ودخولها في مثل هذا الحوار يحتاج إلى نقاش في إمكانيتها وجدوايتها، الأمر الذي يجعل من حوار الأديان هنا خارج إطار المنهجيات الغربية التي تطلّ على الموضوع من زاوية الأديان العالمية، واعتبارها ظاهرة اجتماعية، إذ لا بدّ من دراسة منهجيات مشتركة

للدیانین المتحاورین تعبر عن نظامهما وطبیعتهما وموقعهما في حياة شعوب المنطقة.  
ثانياً: إنّ الجماعتين الديّنین (الإسلام والمسیحیة) لا تعانیان من قلة السبل لتحصيل  
مقدّمات حوار بناء بينهما - ونقصد به حوار الحياة على وفق القيم الديّنة - وإن كانتا  
تُعانیان من مشكلة العصبیة التي هي عماد البیئة الثقافیة لمنطقتنا، والتي أنتجت، على  
المستوى الديّني، العصبیّات الطائفیة. هذا یعنی أنّ لدينا خصوصیتنا الإشکالیة فیما یترتّب  
بالموضوع الديّني.

ثالثاً: إنّ هناك مساحات مجتمعیة وسياسیة واسعة تحتاج إلى موقف ديني موحد تجاهها،  
سواءً على مستوى أنظمة وإدارة الحكم والسلطة، أو على مستوى مشكلات السياسة  
والاجتماع من مثل مشاكل الهجرة، والفقر والجهل والاستبداد وغير ذلك كثير مما تحتاجه  
مجتمعاتنا لتنتقل من مرحلة الانحطاط إلى مراحل من النهوض الإنساني والوطني.  
لهذه الأسباب، ولغيرها، لا بدّ من مقارنة جديدة للتداول في شؤون إسلامیة ومسیحیة  
ومجتمعیة ترفض أيّ توظيف سیاسي للدين، لأنّ منطق الأمور یقول: إنّ على الأديان أن  
تستفيد من الحیثیات السیاسیة لرفع شأن القيم الإنسانیة في عالم بات المستقبل فيه رهن  
إرادة ظلم الأقویاء، وهم الفئة التي إنّما جاءت رسل الأديان وانبیائها لمناقحتهم ونصرة قضیة  
الإنسان في أرض الله سبحانه.

## مع العدد

یصدر العدد التاسع عشر من مجلّتكم مختلفاً (نودّ لو نقول متطوراً، إلّا أنّ الحكم لكم) في  
شكله وأبوابه، وربما مضامينه. فالشكل، بطبیعة الحال، یحكم المضمون، والمضمون، ولو  
كان واحداً، یختلف وقعاً بحسب قوّالیه، ولأنّ كلاهما یتحرّكان باتجاه هدف واحد، فإنّ  
أيّ تغییر لا یعنني بکلیهما يأتي، بنظرنا، قاصراً.

نعالج في ملف العدد موضوعاً قديماً جديداً، لا یفتأ أن یخبت حتّى تصعد به إلى السطح  
حاجات عالم یزداد ازدحاماً بأهله وتباعداً بينهم، وهو موضوع الحوار الديّني، الإسلامی  
المسیحيّ تحدّداً. وتبرز المعالجة التاریخیة التي یتقدّم بها الأستاذ أحمد ماجد، بشكل  
أساسي، ود. تیم وینتر- في معالجته للتصورات المتبادلة للمؤسّسين-، وكذلك الأب عادل  
تیودور خوري - في تحليله للرؤية المسیحیة (الكاثولیکیة) للإسلام- أنّ المسار التاریخي  
لتحاور الفريقان یتجه صوب اللقاء، وأنّ في الأفق لزخماً لو یعرفون استعماله، وتقارباً لو  
یستطیعون الإبقاء علیه. كما یحوي الملف مقارنة تقدّم بها د. أديب صعب لفلسفة جديدة

للحوار الدينيّ تبذ العنصريّات وتدعو إلى اللقاء على أساس الإنسانيّة المشتركة والحاجة (الدائمة) إلى رحمة الله تعالى.

أمّا باب «أبحاث ودراسات»، فقد توخّينا فيه مزيداً من التنوّع كيما نستطيع أن نلبيّ أذواق عددٍ أكبر من متابعينا، ونعالج عدداً أكبر من المسائل التي تحتاج إلى دراسة. لذا تنوّعت الموضوعات بين دراسة لمسألة تقليديّة، فلسفيّة إسلاميّة، وهي الجزء الثاني من مقالة د. خنجر حميّة حول الاتجاه النقديّ عند أبي البركات البغدادي<sup>(١)</sup>، وبين تأملٍ فلسفيٍّ وجوديّ في معنى «السؤال» بقلم الشيخ شفيق جرادي، ومعالجتين اثنتين لموضوع إصلاح الفكر الدينيّ؛ كانت أولاهما بقلم د. عليّ فيّاض على خلفيّة مناقشة مشروع السيّد محمّد حسن الأمين وثانيتهما لد. ماسيمو كامبانيني على خلفيّة مناقشة كتاب لنصر حامد أبي زيد حول إصلاح الفكر الإسلاميّ.

كما يشتمل العدد، في باب «مقاربات منهجيّة»، على قراءة لفكر الشيخ محمّد جواد مغنيّة، فتعاطى الأستاذ محمود حيدر مع وجهة نظر الشيخ بخصوص الفلسفة في حين أبرز الشيخ محمّد عليّ التسخيريّ مواطن التقريب في فقهه وكتاباته المختلفة. هنا ألفت إلى وجود ملخصات لكامل المقالات في الإنكليزيّة علّها توصل المحجّة إلى جمهورٍ أوسع، وتفتح لها آفاقاً أرحب.

ختاماً لا بدّ من توجيه التحيّة لسماحة الشيخ محمّد زراقط الذي عمل كثيراً على تطوير المحجّة، وهو سيبقى مرافقاً لها في هيئة التحرير. ولا بدّ من التأكيد على حاجة المحجّة إلى مزيدٍ من التفاعل مع قارئها وإلى سماع آرائهم واقتراحاتهم.

(١) نُشر الجزء الأوّل في العدد السابق من مجلّة المحجّة.



## ملف العدد

■ عيسى ومحمد: نقاط التقاء جديدة

تيم وينتر

■ حوار الدهشة والرغبة بين لحظتي  
انبثاق: الحوار الإسلامي المسيحي

أحمد ماجد

■ فلسفة جديدة للحوار الديني

أييب صعب

■ الإسلام في الفكر الديني المسيحي

عادل تيودور  
خوري



## عيسى<sup>(١)</sup> ومحمد<sup>(٢)</sup>: نقاط التقاء جديدة

تيم وينتر<sup>(٣)</sup> [عبد الحكيم مراد]

[ترجمة: محمود يونس]

تجاذبت الحوار الديني - وبخاصة بين المسيحية والإسلام - قطبية صلبة وحادة، وهي المعبر عنها بشائبة القهر واللف أو الشدة والرحمة. يرى الكاتب أنه، ولدواعي القراءات التاريخية السائدة لحياة المؤسسين (وهي قراءات سياسية أيديولوجية بطبيعة الحال)، لُزم النبي صلى الله عليه وآله مع الإسلام صورة الشدة في حين موهي المسيح والمسيحية باللف والرحمة. بيد أن الاهتمام المتأخر بالصوفية وذبوع تجربة لاهوت التحرير أسهمت في تفكيك هذه القطبية شيئاً ما. ما يقترحه الكاتب هو مقارنة لموضوع أساسية في عقيدتي الإسلام والمسيحية، وهي «صورة الله»، بنحو يقرب بين الفريقين ويدلّل بعض الصور النمطية المتكررة. فالله يتجلّى بصفاته الجمالية والجلالية، ولا يمكن لصورته إلا أن تكون كاملة، بمعنى أن جوانب الجمال والجلال، أو اللطف والقهر تعبر آخر، تتجلّى فيها وتبدى بتوازن، حتى في حالة «وسعت رحمته غضبه». ولـ «صورة الله»، كما ولموضوع «الاقتداء»، أسس نصية بارزة في الإسلام والمسيحية، فلو نظر إلى المؤسسين بما هما الصورة الأكمل لله على الأرض ونظر إلى الدينين على ما هما عليه من تقنين (لا بالمعنى التقني فحسب) لعملية الاقتداء - وهي خير السبل إلى الله - وروحه لها، جاز لنا أن نأمل بقاء المسيحيين والمسلمين على أساس السعي المشترك إلى غاية أسمى.

ربما كان النبي يُردّد الوصية الثامنة [من الوصايا العشر] عندما أمرنا باجتناّب قول الزور<sup>(١)</sup>. ويبدو لي أن الضجيج الديني في أيامنا قليل الالتفات إلى هذه الموبقة - الموبقات هي ما تؤدّي، حرفياً، إلى الهلاك -، بل ينشغل بالصراخ والتخاطب العالي السقف. لكن هذا لا يلغي الحكم البوي. ولئن كانت الإشارة فيه إلى الهلاك في العالم الآخر، فنحن لا نستطيع أن ننفي قدرة التحريف والتشويه الديني على أخذنا إلى مصير قائم في هذا العالم أيضاً.

(١) عليه السلام). المحرّر.

(٢) صلى الله عليه وآله). المحرّر.

(٣) أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة كامبريدج ببريطانيا.

(٤) البخاري، الوصايا، ٢٣؛ مسلم، الإيمان، ١٤٥.

أما توجّهي في خطابي هذا تحت عباءة ويم بيلفيلد<sup>(١)</sup> Wim Bijlfeeld فيقتضي السعي وراء التضامن والتكافل مع الجماعة التي التزمت رفض هذه الممارسة البغيضة. استمعوا معي إلى مارك سوانسون Mark Swanson، اللاهوتي اللوثري وخريج هارتفورد، حين يُسجل دَيْتَهُ إلى البروفسور بيلفيلد بهذه الكلمات:

لقد اعتبر بعض المسيحيين [ثم أشار في ملاحظة لاحقة أنه يقصد بيلفيلد] أن عليهم، في علاقتهم بالمسلمين، أن يدرسهم وينصروا إليهم بعناية واحترام حين يمارسون شعائرهم وبشرحون معتقداتهم، وأن يقرأوا كتابهم المقدس وغيره من نصوصهم التأسيسية بكل ما في الروح من سخاء، ومن ثم أن يحاولوا صياغة فهم للإسلام، بقبله المسلمون ويُقرّون بصدقه<sup>(٢)</sup>.

إنه للرب مستقيم، الذي يسلكه هذا اللاهوتي، عندما يستعرض الآخر - وخصوصاً حين يكون هذا الآخر أهم آخر في عالمه - بحسب شروط هذا الأخير، لا بشروط لاهوت أديان محدد أو خريطة خلاص تاريخية يجدها ملائمة له. بل إن الكياسة تجاه الغرباء، بما هي فضيلة إبراهيمية، تتطلب السماح لهم بأن يكونوا الشهداء على أنفسهم، دونما مساومة في التزام المرء هذه المطلق مع الله. هذا ما يعني الوصول بالمسيحيين والمسلمين إلى علاقة توافقية أرثوذكسية، إن جاز لي القول، ملؤها التعاطف والسماحة والسخاء.

سوف أحاول، في هذه المقالة، تسهيل هذه المقاربة في محاولة لتقييم، وربما إخضاع، واحدة من أكثر القطيقات تواتراً وتوتيراً للعلاقات المسلمة-المسيحية؛ عنيت بها ما يُسميه المسلمون بـ«اللطف» و«القهر». وثمة في المسيحية توتر مماثل: فالرب الإنجيلي مبدع كل ما هو كائن، الانفصال كما الاتحاد، الجحيم كما النعيم؛ ومن هنا السؤال البياني الذي توجه به بليك Blake لتايغر Tiger: «هل من خلقك هو نفسه الذي خلق الخروف»؟ إذاً، فالمسألة عتيقة وأولية، وهي من البديهيات في الميتافيزيقات التوحيدية الجديدة، وإن كانت حادثة في موضعها. وبحسب الظاهر، فإن الشؤون الراهنة، في الغرب، تُقرأ [يساء قراءتها] على ضوء هذه الجدلية، فتتماهى المسيحية، وبالتالي الغرب، مع اللطف، ويطمأئني الإسلام، بوتيرة متزايدة، مع القهر. في العالم الإسلامي، من ناحية أخرى، تُضج الصحافة بتأويلات تضع السياسات الأميركية في سياق نبوءة إنجيلية تعتبرها محورية في رؤية موظفي البيت الأبيض الكونية، في حين يُعرض العالم الإسلامي كضحية بريئة ومظلومة<sup>(٣)</sup>.

(١) هذه المقالة هي في الأصل محاضرة ألقاها د. وينتر في حوزة هارتفورد في أيلول ٢٠٠٧. قدّم د. وينتر ورقته تحت عنوان «مهاجرة بيلفيلد» وقد نُشرت في مجلة العالم المسلم، العدد ٩٩، ٢٠٠٩.

(٢) Mark Swanson, "Thinking Through 'Islam'", *Word and World* 22 (2002), 70.

(٣) Donald Wagner and Hassan Haddad, *All in the Name of the Bible* (Brattleboro VT: Amana, 1985); Waleed Aly, *انظر،* *People Like Us: How Arrogance is Dividing Islam and the West* (Sydney: Picador, 2997); Afif Ahmad Malik (ed.), *With*

أما التركيز على هذه الموضوعات، وإن أجاز التبادلية، فلن يكون متساوياً، من الناحية المنهجية. فلدى سينا وراء تفسير - وبالتالي حل - من النوع الذي يقترحه بيلفيلد، نحتاج إلى البدء بواقع أن حياة المؤسسين، كما يرويها لنا المؤرخون وكتاب الأناجيل، تفتقر بوضوح في الناحية السياسية. فالمسيح يُصور لنا، على الأكثر، كمسلم منشغل بتحويل العنف في زمانه إلى محبة، ويُصور لنا لانهائية الإلهي كافيًا لامتصاص الخطايا اللامتناهية للعالم. أما محمد فيُعرض نبيًا محاربًا - كأبناء العهد القديم - استطاع أن يُمسك بقرني الطاغوت ويطرحه أرضاً، موحدًا شعبه وحرراً إياه. هنا تنجلي الغربة عن جدال عنيف، قديم في أصله، أكثر حيوية اليوم من أي زمن مضى. وصبوب هذه النقطة الحامية، أريد أن أتوجه بانتهائي لأشير إلى نقطة التقاء، واحدة على الأقل، نستطيع الكشف عنها إذا ما اتبعنا الوصية بترك الآخر يكون كما يريد هو أن يكون. هذه تجربة في قالب بيلفيلدي: بحث منضبط عن التشابهات اللامتوقعة أملاً بإحباط البغضاء والعداوة.

## الإسلام السامي: قطبية غير ضرورية

فلنستهل تشخيصنا على الجانب المسيحي مع كينيث كراغ Kenneth Cragg الذي يُصر على ثنائية كثيرة التداول: «إن القرار المحمدي»، يكتب كراغ، «ينبغي عليه كل ما سواه في الإسلام. إنه قرار من أجل الجماعة، من أجل المقاومة، من أجل النصر الخارجي، من أجل إحكام السلم وبسط الحكم. أما قرار الصليب - وليس أقل وعياً، أو تأسيسية، أو شمولاً - فهو القرار المُعكس»<sup>(١)</sup>.

أن تكون دينيًا، بالنسبة إلى كراغ، يعني أن تتجه إلى الباطن، إلى القلب الآثم، إلى حيث لا يصل أي إصلاح اجتماعي. ولذا، فإنه يرى في النبي، بإخضاعه الجهادي للأعداء الوثنيين، ارتكاسة مؤسفة وعودة إلى نموذج الدين الاجتماعي في العهد القديم. وهو دين يقع في الخيانة التي يُسميها كراغ بـ «السامية». السامية التي بإقصائيتها، وقهرتها وتقيدتها بالشرعية، تتعهد المهمة السيزيفية<sup>(٢)</sup> [العبيثة] بتغيير العالم من خلال تغيير بُناه وسياسته<sup>(٣)</sup>.

إنها لفاجعة أن يُصلح الإسلام الهيكل ويعيد إحياء جسده الميت، رافضاً أن يرى أن الهيكل قد

God on Our Side: Politics and the Theology of the War on Terrorism (London: Amal, 2006); Şule Akbulut Albayrak, Hristiyan Fundamentalizmi (Istanbul: Etkileşim, 2007).

Kenneth Cragg, The Call of the Minaret (New York: Oxford University Press, 1956), 93. (١)

نسبة إلى سيزيف Sisyphus في الميثولوجيا الإغريقية وهو رمز العذاب الأبدي. خدع سيزيف إله الموت ثائتوس فلعابه زيوس بأن جعله يحمل صخرة من أسفل الجبل إلى أعلاه، وكلما وصل إلى القمة تدحرجت الصخرة إلى الوادي، فيعود إلى إصعادها من جديد، وبظل هكذا حتى الأبد. المترجم. (٢)

Kenneth Cragg, Semitism: The Whence and the Where. "How Dear Are your Counsels?" (Brighton and Portland: Sussex Academic Press, 2005). (٣)

بلغ حياته الجديدة والحقيقية كجسد للمسيح. وهكذا تكون السامية الثانية، بعبارة كراغ، باهظة كما الأولى، بل وأسوأ منها إذ تنفقر إلى نداء بشاره إسرائيل. إنها نيكر وفيلية<sup>(١)</sup> شرائعها رفأت منحنىة لشرعوية<sup>(٢)</sup> قد استئصلت<sup>(٣)</sup>. أما مسجد قبة الصخرة، وهو إشارة - سطحية - إلى استكمال وضع المدينة «بإد إسماعيل»، فيتبين أنه في الواقع أكبر مازق في التاريخ، إنه تحقق الحلم المجنون ليوليانس الجاحد<sup>(٤)</sup> بإعادة بناء الهيكل، وإعادة ترميم النظام القديم، وإعادة الساعة إلى الورا، إلى ما قبل الفداء. إن نقطة التحول المسيحاوية<sup>(٥)</sup> Christic في التاريخ المقدس، تجعل كل استحضار لعظام الشريعة الميتة هراء، بعد أن تجددت كل الأشياء عندما تزوحن العهد الفارغ والمهوس بالشعائر.

يجد كراغ، في هجومه العنيف على «السامية»، كل النصرة من عدد ليس بقليل من اللاهوتيين المستعدين للجوء إلى صور قديمة لعلاقة الإسلام بالمسيحية من قبيل الاستحضار السريع لثانية النعمة والشريعة العزيزة على قلوب لاهوتي الإصلاح بشكل خاص<sup>(٦)</sup>. يجادل هؤلاء ضد أي فهم للمسيح كمحرر اجتماعي أو سياسي، إذ يرون في ذلك إعادة تهويد له ورفضاً للمقولة البولسية باستحالة إصلاح هذا العالم<sup>(٧)</sup>. بالتالي، تدفنا حدة هذه الأصوات إلى الكلام عن «نقد مرقيني<sup>(٨)</sup>»، متجذر في خطاب معاد لليهودية نغده اليوم قديم الطراز؛ لكن هذه الطروحات تجد في عدد من النصوص سنداً قوياً لها ولهذا فليست تعدم الأنصار.

(١) النيكروفيليا هي الانجذاب الشهواني إلى الأجساد الميتة. المترجم.

(٢) الالتزام للمرضى بالشريعة. المترجم.

(٣) انظر، 7، *Semitism*؛ وأيضاً كتابه *Muhammad and the Christian: a Question of a Response* (London: Darton, Longman and Todd, 1984) (الصفحات ١٢٥-١٢٦ حيث يُحوّله ترفيحه لـ «السامية» أن يختزل النبوة إلى «تعليم» و«قيادة». ونجد في مقالة Todd, 1984) الصفحات ١٢٥-١٢٦ حيث يُحوّله ترفيحه لـ «السامية» أن يختزل النبوة إلى «تعليم» و«قيادة». ونجد في مقالة E. P. Saunders, "Jesus, Ancient Judaism, and Modern Christianity: the quest continues" (الواردة في كتاب Paula Fredriksen and Adele Reinhartz (eds.), *Jesus, Judaism and Christian Anti-Judaism: Reading in the New Testament after the Holocaust* (Louisville and London: Westminster John Knox Press, 2002)).

اليهودية بـ «الشرعوية».

(٤) يوليانس الجاحد (331-363) Julian the Apostate ولد في القسطنطينية ونودي به أمراطوراً في ٣٦١. هو ابن أخت قسطنطين الكبير. شجع الدين اليوناني الروماني، فلقبه للمسيحيون بالجاحد. من «صباحي الحمري، معجم الإيمان المسيحي، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، الطبعة الأولى، الصفحة ٥٥٩». المترجم.

(٥) نسبة إلى شخص المسيح. المترجم.

(٦) ريسنو جوكو Risto Jukko هو مثال جيد عن هذا الميل المرقيني في كتابه *Trinity in Unity in Christian-Muslim relations* (Leiden: Brill, 2007)، 165، يقول: «الوحي في الإسلام هو نظام قانوني يُشرع بواسطته الله كل ما يتعلق بالشؤون الإنسانية. يطلب الإسلام قبل كل شيء الطاعة والفعل العبادي دون التحليل اللاهوتي». أنا المصادر التي أوردتها الكتاب لهذه العبارة فهي - كلها - مصادر غير إسلامية ما يعبرنا الكثير عن تجرد مقارنته. انظر أيضاً الصفحة ١٥٩، حيث يصف الوحي بكونه «إثماً شخصياً وإثماً حرفياً»، محياً مجدداً مسألة قديمة في العاطفي المسيحي مع اليهودية.

(٧) لتعرف نقد كراغ للاهوت التحرير، انظر Kenneth Cragg, *The Lively Credentials of God* (London: SPCK, 1995). الصفحة ١١٥. وانظر أيضاً، John L. Allen Jr., *Cardinal Ratzinger: the Vatican's enforcer of the faith* (London: Continuum, 2005). الصفحات ١٣١-١٧٤، حيث تجد صوتاً مسانداً قوياً.

(٨) نسبة إلى مرقيون (حوالي ٨٥-١٦٠م) الذي حُرّم في عام ١٤٤م فأسس كنيسة هرطوقية اعتمدت على كتابه «القائض» الذي حاول فيه أن يبرهن أن بين المهدبين القديم والجديد - وإنجيل بولس بوجه خاص - تعارضاً. فالخالف في العهد الجديد هو غيره الإله العطوف الذي يكشف عنه العهد الجديد وههنا ثنائية مماثلة لثانية الغنوصيين. كان مرقيون يستخلص من ذلك مسيحانية ظاهرة وأخلاقيات مفرطة في التقشف. من «معجم الإيمان المسيحي» (مصدر سابق) الصفحة ٤٥٢. المترجم.

أما المسلمون، فهم لم ينجرفوا بعيداً في هذا المزاج الثنائي. فهم، في استعادة مقعدة لتوقعات العهد القديم، يعترفون ببسوع مشيحانياً<sup>(١)</sup>. لكن القرآن لا يُجيز له اللا توقعية الراديكالية التي أوردها كراغ، وربما أيضاً القديس بولس. فاليهود لم يُخدعوا عندما دُعوا إلى انتظار مخلص يأمرهم بالفداء لشريعتهم، ولم يحرمهم الله تمام طبيعته إذ يعلنونها كل يوم بمصطلحات توحيدية بختة. إن يسوع المسلم أقل ترويعاً في يهوديته من المسيح في إعلان بولس.

في مقابل هجوم كراغ على ما ادّعه من عقم للإسلام في تخيل جدوى وقيمة التألم المنفعل، ثمة نقد إسلامي متطور للاعنفية الإنجيل المتخيلة. خذ، على سبيل المثال، الملامة التي أطلقها محمد عبده تجاه ما يراه في المسيحية من تهريبية escapism ومعتقد أخروي غير مبال بانتهاكات الطواغيت<sup>(٢)</sup>. الهوى [إيروس] eros والسياسة [بوليس] polis، عند عبده، غريان عن المسيحية المقدسة بمثال إنساني أخفق في تقديم نموذج عملي في كليهما<sup>(٣)</sup>. وليس هذا بالجدال الإسلامي قليل التداول، فالسامية اليهودية الأكثر قرباً تلقي بتهمة مشابهة: «ليس من شيء أكثر تدميراً، جسدياً وروحياً، من صرف الانتباه عن هذا العالم»<sup>(٤)</sup>.

يعتبر عبده، في نقده للمسيحية، أنها تخلق في هذا العالم ثنائية غير سليمة بتكريسها الروح لله وتمكينها قيصراً من حكم الجسد والمجتمع وقد صار هذا النمط من النقد رائجاً في الكتابات الإسلامية المعاصرة فاستمر مع أبو زهرة، وسوات يلديرين، وأختر (أحياناً) وغيرهم<sup>(٥)</sup>. لكنه من المفيد أن نتذكر أن لا-عنيفة الإنجيل لم تُترك الكتاب المسلمين الأوائل حول المسيحية، كالقرفي وابن قيم والطوفي، إلى هذا الحد. فالإسلام الأول يُقدم عدداً من الأمثلة عن الخيارات اللاعنافية القويمة في مواجهة الطاغوت (إن قراري الحسن والحسين المتغايرين يتمتعان بسمعة طيبة عند السنة كما عند الشيعة). كما أن المؤسس نفسه، في المدينة، اختار الهدنة أحياناً والحرب أخرى، كما اختار التصالح والمسامحة عند الفتح الحاسم لمكة. وتاماً كما لم تكن الأناجيل لا-عنيفة بالكلية، بل انطوت على أحداث عنيفة من قبيل تطهير الهيكل<sup>(٦)</sup>، فإن سيرة الرسول لم تكن أبداً واحدية

(١) القول بأن المسيح هو المسيح أي هو من يحقق الرجاء الأخير. من «معجم الإيمان المسيحي» (مصدر سابق) الصفحة ٢٦٥. المترجم.

(٢) محمد عبده، الإسلام والعصاة مع العلم والمدينة، (القاهرة: دار المنار، ١٣٧٣ هـ)، ٢٤-٢٥ (الأصل الثالث).

(٣) حول المسيحية والإيروس، انظر كتاب فريثوف شون-Christinity/Islam: Essays in Esoteric Ecumenism (Bloomington: World Wisdom, 1985), 112-113

(٤) Joseph B. Soloveitchik, *Halakhic Man* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1983), 5743/1983. انظر أيضاً الصفحات 43 و93.

(٥) محمد أبو زهرة، محاضرات في الصراثة (القاهرة: مطبعة العلوم، 1942). Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık* (İstanbul: Işık, 2005), 24-25

(٦) S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester: University Press, 1967), 331-336; Oscar Cullman, *Jesus and the Revolutionaries* (New York: Harper and Row, 1970), 31-50. كما أن كراغ في كتابه (66, *Semitism*) يتعامل مع حادثة تطهير الهيكل بالادعاء أن نية يسوع كانت جذب انتباه الغيورين [المتحمسين] Zealots إلى فعله «ليستطيع أن يردّهم بطريقة قوية».

الموضوع، منهمكة بالغزو والصراع.

وهذا مما كان بيلفيلد قد سلم بصحته:

نقطة [...] إشارات واعدة بوجود فهم مشترك نام بين المسلمين والمسيحيين، خصوصاً في ميدان الأخلاق الاجتماعية. فالأخبار الواردة عن مسيحيي أميركا اللاتينية ومتابعة المسلمين من أنحاء العالم لها جعلت عدداً كبيراً من المسلمين واعياً بوجود مسيحيين يرون في انخراطهم في الصراعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية جزءاً من التزامهم الديني<sup>(١)</sup>.

ولم يكن بيلفيلد منفرداً بهذه الرؤية. فعلى مرّ العقود القليلة الماضية، قامت تطوّرات لاهوتية وثقافية بتفتيت إطلاقية التباين الذي جعل بين محمد وعيسى. ففي ستينات القرن الماضي تحديداً، لعب لاهوت التحرير والاهتمام المحدث بالصوفية دوراً هاماً بتقريب المثل العليا للديانتين وجمعهما في حوار واعد؛ ويُقدّم كتاب هانز كونغ Hans Küng الجديد حول الإسلام، وقد عرّف الإسلام فيه بأنه صوفيٌّ وتحرّريٌّ بالمعنى السالف، نقطة الالتقاء هذه كحصيلّة مثيرة للاهتمام<sup>(٢)</sup>. وكذا فعلت أيضاً مقالة حديثة لليوناردو بوف Leonardo Boff، إذ كان موضوعها الأساس هو دعوة المسيحيين ليروا في دين النبي مصدر إلهام للمقاتلين في سبيل الحرية وإشارة إلهية لمقاومة الهيمنة الأصولية الأميركية<sup>(٣)</sup>.

ويرى الباحث المسلم شاير اختر، في كتاب له عن كراغ، أنّ «الشهادة المتألّمة، المنفعلة»، من النوع الذي يقضي الضمير المسلم، ليست الدرس الوحيد الذي تعلّمناه الأنجيل<sup>(٤)</sup>. بل إنّ خطاب لاهوت التحرير المتبني على الإنجيل، وعلى نصوصه التي تبيّز استعمال القوة، هو شائع جداً اليوم بين المسيحيين والمسلمين الذين يسعون إلى تقليص، إن لم نقل صرف، التباين «اليسوعي-المحمدي»، ومنهم كايت وارد Keith Ward وأصغر علي إنجينير<sup>(٥)</sup>.

كذلك كان التوتر بين الاحتمالين المذكورين، المسالم والمحارب، المُسيّس والنائي بنفسه عن

(١) Willem A. Bijlfeeld, "Christian-Muslim Relations: A Burdensome Past, a Challenging future", in *Word and World* 16 (1996), 127.

(٢) Hans Küng, *Islam: Past, Present and Future* (Oxford: Oneworld, 2007), 32-45.

(٣) Leonardo Boff, *Fundamentalism, Terrorism and the Future of Humanity* (London: SPCK, 2006), 43-44.

(٤) Shabir Akhtar, *The Final Imperative: an Islamic Theology of Liberation* (London: Bellew, 1991), 9-15.

(٥) Keith Ward, "Muhammad from a Christian Perspective," in Norman Solomon, Richard Harries and Tim Winter (eds.), *Abraham's Children: Jews, Christians and Muslims in Conversation* (London and New York: T&T Clark, 2005) 124-131؛ أنظر الصفحة ١٣٠ حيث تجد نقده لكراغ؛ Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam* (Delhi: Sterling, 1990) وليست تهمة التجرد السياسي التي يطلقها بعض المسلمين على المسيحية بقابلة للتطبيق كما يتخلّون: وليس هامشياً أن يُسمّى الإمبراطور قسطنطين بـ «الرسول الثالث عشر»، ويكون قدساً في الكيسة الشرقية Charles Matson Odahl, *Constantine and the Christian Empire* (London and New York: Routledge, 2004, 268-284).

السياسة، محل تأمل اللاهوتيين اليهوديين المعاصرين. ففي مواجهة مآسي عالم ما بعد المحرقة، كان السؤال الأبرز في الدراسات العبرية هو التالي: هل يُجيز الإرث الحزبي اليهودي التحدي والتميز والانخراط السياسي أم أنه لا يبيح سوى الانعزالية الراديكالية؟ فالإنجيل العبري يُتيح كلا الخيارين، المحمدي والمسيحي، إن جاز القول. وربما يرجعان إلى اللحظة التأسيسية لهذا الإنجيل. وهكذا، فإن جوزيف سولوفايتشيك Joseph Soloveitchik، في كتابه «رجل الإيمان المتوحد The Lonely Man of Faith»، يرى في كلا «الآدميين» المذكورين في «سفر التكوين» محط تأمل واستخلاص عبر. فيجد أن «آدم الأول» أكثر جزءاً مشغولاً باستيطان الأرض وحكمها، وبتسيخ عدالة الله فيها. أما «آدم الثاني» فمتجه صوب ذاته وباطنه، متأمل، وخاضع للقدر للطبيعة. يختار سولوفايتشيك لنفسه أن تنمهي مع ثاني هذين، خصوصاً على ضوء الاستحالة الظاهرية لإصلاح العالم الحديث، ولكنه، مع هذا، يصر على صلاحية آدم الأول كخيار. ثم يستنتج أن كلا الآدميين ضروريان لشفاء العالم، وعلى المؤمن، بغض النظر عن النموذج الذي اجتبه لنفسه، أن يحترمهما كخيارين يهوديين صالحين<sup>(١)</sup>.

وللأمر تداعيات جلية قد لا يرتاح لها معظم المسلمين أو المسيحيين. فلو طبقناه على تقليدينا، لصار التقليدان متممين لبعض، فتحتنا الأناجيل على الانسلاخ عن السياسة والتوجه نحو الروحانية، في حين يقوم القرآن بإصلاح مفاسد هذا العالم؛ وهذا ينطوي على نقص ولا تمائية يرى اللاهوتيون صعوبة في تقبلهما<sup>(٢)</sup>. قد يريد المسيحيون، وبخاصة التحرريون، أن يؤكدوا على قدرة تقليديهم على تأسيس حضارة عادلة، كما لن يرضخ المسلمون لأي نوع من المدعيات الاستشراقية التي تجعل القرآن قاصراً في بُعد الروحاني.

عوضاً عن ذلك، يرى كل من الدينين في مؤسسيهما استرداداً دائماً للطبيعة الإنسانية بتماميتها: المسيح كافٍ تماماً لحل الخطيئة الأصلية؛ أما محمد فيمثل الإنسان الكامل الذي، كآدم، قد «تعلم الأسماء كلها». وبغض النظر عن جاذبية اقتراح سولوفايتشيك بخصوص وجود آدمين أو نموذجين، فإننا بحاجة إلى العودة إلى ما ألزما به أنفسنا من تحديد لنقاط الالتقاء بين يسوع و محمد على ضوء تقليديهما، لا من خلال تصوّر راديكالي لمهامهما كمتممة أو معتمدة على بعضهما؛ الكامل لا يكون إلا واحداً.

ويجد طرح كهذا مورد قوة في بعض التحولات الحديثة في الدراسات الإنجيلية. فثمة من بين الباحثين المعاصرين، المنهمكين في دراسة يسوع التاريخي، شخصيات متميزة مثل روبرت أيزنمان

(١) Joseph Soloveitchik, *The Lonely Man of Faith* (New York: Doubleday, 1992).

(٢) أنظر، من ناحية أخرى، رؤية خالد محمد خالد، في كتابه معاً على الطريق: محمد والمسيح (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٥٨)، الصفحة ١٨٢، حيث يلمّح يسوع بالرحمة وعمداً بالعدل فيكونان «جناحي السلام». لا أعلم كيف يستطيع خالد أن يقرأ هذه النمطية لاهوتياً.

Robert Eisenman و جيمس تايبور James Tabor، استطاعت الإشارة إلى الشبه الواضح بين «مسيحهم» والمسيح في التصور الإسلامي، وإلى الوحدة الجوهرية للاهوته، كما يرونها، مع تلك التي في القرآن. من ناحيته، يرى كونغ في الأيوبيين<sup>(١)</sup> - «المسيحيون الساميون» الذين، برأيه، يتحدّر الإسلام منهم - احتمالاً رسولياً صالحاً، وإن أهمل، في العصر المسيحي الأول. بالتالي، هو يذهب إلى وصفهم، ومعه المفكرون آنفو الذكر، بالكنيسة الأصلية الأولى ويرى في إعادة الاعتبار إليهم ردماً للصدع التاريخي بين النصرانية واليهود، وأملًا بتصالح مع الإسلام كذلك. هاك، على سبيل المثال، أنكار البروفسور تايبور التي نشرها عام ٢٠٠٧:

إن المسيحية التي نعرفها من «وثيقة ق»<sup>(٢)</sup>، ومن «رسالة يعقوب»<sup>(٣)</sup> ومن «الذيخا»<sup>(٤)</sup> وغيرها من المصادر اليهودية-المسيحية الحية، تمثل نسخة من الإيمان اليسوعي [المسيحي] قادرة على توحيد، بدلاً من تفريق، اليهود والمسيحيين والمسلمين. إن لم يكن شيء آخر، فإن الاستبصارات الواردة من خلال فهم معين لسلالة يسوع تستطيع أن تفتح أبواباً واسعة ومنمّرة للحوار والفهم المتبادل بين هذه التقاليد الثلاثة العظيمة، في حين أننا لظالمنا اعتبرنا أن آراءهم في حق يسوع متناقضة بما لا يُفسح في المجال لأي حوار<sup>(٥)</sup>.

وهذا ما يقوله جيفري بوتز Jeffrey Bütz:

إنه لمن المحرّ أن نرى الفهم الإسلامي لیسوع منسجماً كثيراً مع الأرثوذكسية المسيحية الأولى - الفهم اليهودي المسيحي الأصلي لیسوع<sup>(٦)</sup>.

- (١) جماعة مسيحية قديمة الإيمان ومرتبطة بجماعة أورشليم المسيحية الأولى، تُعلن تمسكها بالشريعة اليهودية. من «معجم الإيمان المسيحي» (مصدر سابق) الصفحة ١٤. المترجم.
- (٢) الوثيقة ق (Q) من كلمة quelle الألمانية وتعني المصدر أو المنبع) هي نص يوناني مفترض مفقود في أيامنا. يعتبره البعض المصدر التاريخي المشترك للإنجيل لوقا ومتي في حين يشكك آخرون في وجوده. المترجم.
- (٣) رسالة قانونية تُنسب إلى يعقوب الأصغر، أزل أسقف على أورشليم. المترجم.
- (٤) ذيخا كلمة يونانية الأصل تعني التعليم. من أقدم وثائق أدب الكنيسة القديمة، عُثر عليها في ١٨٧٥ وهي ترقى إلى نهاية القرن الأول. والراجع أنهم كانوا يستعملونها لتعليم الموعوظين. من «معجم الإيمان المسيحي» (مصدر سابق) الصفحة ٢٢٦. المترجم.
- (٥) James D. Tabor, *The Jesus Dynasty: The Hidden History of Jesus, His Royal Family, and the Birth of Christianity* (New York: Simon and Schuster, 2007), 287-288
- (٦) Jeffrey J. Bütz, *The Brother of Jesus and the Lost Teachings of Christianity* (Rochester VT: Inner Traditions, 2005), 186; Robert Eisenmann, *James the Brother of Jesus: Recovering the True History of Early Christianity* (London: Faber and Faber, 1997), 3, 164-165; Haiki Räisänen, "The Portrait of Jesus in the Qur'an: reflections of Biblical scholar," *Muslim World* 70 (1980), 127. «تكشف بعض مستويات العهد الجديد عن تشابه مذهبي مع التصوير القرآني لیسوع».

## أخذ النصّ على محمل الجدّ: ما بعد الإزائية<sup>(١)</sup> والسيرة

بالطبع هناك أمل في نقاط الالتقاء التي تحتملها مقارنة لاهوت التحرير والتحقيقات المذكورة في العهد الجديد رغم عدم استيفاء المقاربتين حقهما في الحوار الإسلامي المسيحي المعاصر. لكنني أودّ، فيما تبقى من هذه الدراسة، أن أسلك درباً مغايراً. أستهلّ مقاربتي بما قد يصحّ تسميته بـ «دراسة شاملة للنسبة»: احترام المعايير الكلاسيكية للتأويل النصّي مضافاً إلى تضمين المآثر التبعية والتقوائية والنسكية والأخيرة للسجلّين النصّيين مع الأيقونات التي نرسمها للمؤسّسين بطريقة قد تُجوهلت أو استُبعدت راهناً. باعتقادي أن العديد من الباحثين المسلمين والمسيحيين على حدّ سواء، قاموا بتهميش أبعاد محدّدة من معتقداتهم التاريخية والنصّية لحساب ما يتوهّمونه من ملائمة أوثق مع الحداثة؛ لكنّ خسارة هذه الأبعاد، رسّخت عندنا صوراً عن يسوع ومحمّد تُفاقم القطيعة والانقسام ولا تقوّضهما.

على نفس هذا الخطّ من التحقيق، نستطيع أن نبدأ باعتقاد كلّ دين يكون مؤسّسه صورة كاملة عن الله. نجد في سفر التكوين نصّاً (١:٢٦) - وقد تكرر في العهد الجديد وفي الكتابات المسيحية اللاحقة - بأنّ آدم قد خلّق على صورة الله. وعندما وُلِدَ المسيح من دون خطيئة أصلية، فقد استعاد هذه العصمة الآدمية. كذلك نجد في الإسلام الحديث المشهور بأنّ «الله خلق آدم على صورته»<sup>(٢)</sup> وقد استُخدم من قبل المتكلّمين والمتصوّفة كأساس لعقيدتهم في الإنسان الكامل، الذي يُمثله النبيّ محمّد بأفضل صورة. ورغم كلّ اختلافاتهم في المحتوى والنبرة، فإنّ كلّاً من اللاهوتين الإسلامي والمسيحي يتفقان على أنّ نموذجيهما مرآتان تعكسان الإلهي وأنّ في انخراط النموذجين في البيئة الأرضية تجسيداً لبعض صفات الله<sup>(٣)</sup>. يبدو الأمر واعداً، لكن قبل أن نتابع، علينا أن نُحذّر من الاستعمالات المختلفة لفكرة «صورة الله *imago dei*» في كلا الحضارتين.

قد نستطيع أن نتجاوز، سريعاً، الإشارات الأخلاقية الظاهرية للخلاص. تأمر المسيحية باقتداء *imitatio* يكون شاملاً، لا تفصيلياً؛ وهذه هي بالتحديد الغاية من التسامي التابعي وإكمال الشريعة<sup>(٤)</sup>. ينصّ الإسلام، في المقابل، بالافتداء بالسنة، بجانبها الظاهري والباطني. فالمسلم عندما يتخلّى عن

(١) الإزائية Synoptics نسبة إلى synopsis وهو جدول يوضع فيه جنباً إلى جنب ما ورد في أناجيل متى ومرقس ولوقا (ويوحنا أحياناً) من نصوص متشابهة، للمقارنة بينها أحياناً. من «معجم الإيمان المسيحي» (مصدر سابق) الصفحة ٣٣. المترجم.

(٢) البخاري، الاستدعاء، ١؛ مسلم، الرّ، ١١٥. بخصوص هذا الحديث، انظر، Daniel Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme: les an-*thropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens (Paris: Cerf, 1997), 128-135.

(٣) قام الرّازي وغيره، في سياقٍ كلامي، بتأويل هذا الحديث؛ انظر غيماري Gimaret، الصفحات ١٣١-١٣٢؛ ثمّة نفس صوفي غني في هذه المقاربة.

(٤) وبسبب الغاية من الاقتداء، يظهر المسيح نفسه «نزوعاً نحو التبسيط المثالي للممكّنات الأرضية» (شون، ١٠٠).

بعض الأنماط الإرادية لصالح الاقتداء بالنموذج النبوي، يصير متوائماً مع الكمال الذي يُمثل بدوره مرآة التسامي. يأتي الإسلام هنا قريباً مما يُسميه سولوفيتشيك بـ «الإنسان الهالاهي»<sup>(١)</sup>: الإنسان الذي يعيش، من خلال الشعائر، علاقةً صحيحةً مع الجسد، مع الأرض والآخرة، كما ومع الروح بما هي روح<sup>(٢)</sup>. وهكذا نجد، بطبيعة الحال، خلافاً بين استراتيجيتين للتكثيف مع العلوي، من دون أن نكون مضطرين إلى تبسيط المسألة إلى نعمة في قبال مادة، بل فهمها كاختلاف في الحدس يرتبط بالدمج الحقيقي والشراكة بين الاستراتيجيتين.

وإن كان ثمة من تضارب هالاهي، صوري، فماذا تكشف الصورتان لنا من عملية التكثيف الباطنية مع النسق الإلهي؟ أولاً، نلاحظ أن كلا التقليدين يتحدث عن استعادة لصورة آدم من خلال عزو منزلة ما-قبل آدمية لشخصية أخيرة نهائية ومثالية. المسيح، بالطبع، هو الكلمة الذي كان «في البدء»<sup>(٣)</sup>، والنبي كان «نبياً وآدم بين الطين والماء»<sup>(٤)</sup>. والسنة التي يجب اقتداؤها تحققت يوم البشارة<sup>(٥)</sup> وعند جبل حراء.

تدرجاً، صار يُرمز إلى موضوع «الاقتداء»، في كلا الحضارتين، من خلال رؤية نيو-أفلاطونية متجددة في تصور «التاسوعاء» *Enneads* لخلي العالم. هنا تصدر النوس *nous* عن الواحد *the One* كصورة له؛ من ثم تتأمل في مصدرها فتكمل مظهرها، وتولد - في العملية إياها - جوهر ثالثاً، النفس *psyche*، وهكذا، إلى أن تنتج النموذج الانبثاق المعروف. وعند كل خطوة، تكون المرتبة الأنطولوجية صورة لسابقتها، وكاملاً لها، و«اقتداء». مظهرها، ما يحافظ على الدينامية النزولية لهذا النظام. وعند أدنى المستويات المادية، يقف الكائن البشري تواقاً إلى شفاء نفسه بالتكثيف مع الصورة التامة للأنفس العليا، ومن ثم مع الواحد<sup>(٦)</sup>.

لم تخل طريقة التفكير الأفلاطونية المحدثة هذه من صعوبات حادة واجهت المسيحية والإسلام. بيد أن هدف الفلسفة - بالمفهوم الواسع - بأن تصير فضيلة ذاتية تجعل من النفس انعكاساً للمعقولات العليا كان هائلاً في تأثيره، ومحورياً في صياغات لاهوتية وفلسفية من قبيل السنيوية والتوماوية وغيرها من المنظومات الصوفية التي تلت. وقد كانت العملية الجبارة التي من خلالها

(١) الهالاخة في الدين اليهودي، شرح قانوني ومفسي للكتاب المقدس، وهو يختلف عن الشرح الأخلاقي، أو الهجاده. المترجم.

(٢) Soloveitchik, *Halakic Man*.

(٣) انظر أيضاً الرسالة إلى أهل كورنثوس ١٥: ١، المسيح هو «صورة الله غير المنظور بكر كل خلق»<sup>(١)</sup> الوحي ٣: ١٤، المسيح هو «بداة خلقه الله».

(٤) البخاري، الأدب، ١١٩ مسلم، لعائل الصحابة، ٢٨.

(٥) يوم بُشّرت مريم على يد الملاك جبريل بأنها ستصبح أم للسبح. للمترجم.

(٦) Plotinus, *Enneads*, V, 2, 1; VI, 3, 7; V, 3, 8.

فَرَضَتْ هذه الرؤية غمطها على الأديان التوحيدية شديدة التعقيد وعصية على الاستقصاء البسيط. ومع هذا، فإنه من المفيد لتوضيح ما نريده من هذا «الاقتداء» الأنطولوجي أن نُحْمِلَ مواقف واحدٍ أو اثنين من اللاهوتيين، من كلا الجانبين، ثَمَ نَرى أهميّة المسألة.

سأبدأ بالأكويني وبالتحديد بملاحظاته على «الأسماء الإلهية» عند القديس ديونيسيوس<sup>(١)</sup>. يرى القديس توما الأكويني، مستعيناً من وقتٍ لآخر بابن سينا، أن الإنسان الكامل يقف عند قمة تراتبية متدرجة بالضرورة، تعكس تدرجاً لها رغبة الله الواعية والشخصية بأن يتجلى. وكلما كان المخلوق أفضل، كلما عكس الله وسئل خيرة بصورة أتم، وبالتالي اقتدى به إذ - بتعبيره - «يصيرُ الشيء أكثر كمالاً بمقدار ما يقترب من المظهر الإلهي»<sup>(٢)</sup>. وأكمل الهنات في العالم المادي هي جسد الإنسان؛ فهو موضع الروح التي ترتبط، حتماً، بالطبيعة الإلهية وإن كانت أدنى الجواهر الروحية مرتبة. إذاً، يقف القديس عند الحد الفاصل بين الفيزيقي والميتافيزيقي، وبهذا يشتمل، بنحو فريد في الخلق، على صورة الصفات الإلهية التي يذكر منها الأكويني الوجود والحياة والمعرفة<sup>(٣)</sup>. في واقع الأمر، إن الإنسانية المتألهة ليست متألهة بالعقل وحده، كما اعتبر أوغسطين؛ «ليس كمال الإنسان عقلياً فحسب، بل هو أنطولوجي في أصله»<sup>(٤)</sup>. إن «الكمال الأول entelechy» لكل كيفة موجود في ذاتها، بحيث تكون ترداداً ومماثلة *analogia* لجانب من جوانب الحياة وتكون أيضاً اختباراً لوفرة الطبقات الأدنى للوجود. وفي المزاج الأفلوطيني الحقيقي، تنوق كل هيئة دنيا إلى خصائص الأسمى منها، ما ينتج شبكة وتراتبية جمال يتوجها في عالم ما دون القمر الإنسان الذي يحتل هذا الموقع بفعل توفقه إلى التكيف مع كمالات الله. وما يجعل بيان الأكويني منسجماً مع ما ورد في سفر التكوين، هو إصراره على أن الصدور والعودة من خلال «الاقتداء» يتمان بواسطة إرادة واعية وشخصية.

واجه هذا الفهم المتطور لموضوعة الصورة *imago* تحدياً من اللاهوت المعاصر، وبخاصة من أولئك الذين ينطلقون إلى الله من الإنسان لا بالعكس. وقد يُظنُّ، بنظرة سريعة، أن كارل بارت ليس لديه الكثير ليقوله بخصوص التأمل الأفلاطوني القروسطي. ففي إحدى كتاباته عن «التكوين ١: ٢٦»، يصرف فكرة «الوجود المتماثل *analogia entis*» عند الأكويني كـ «إحدى اختراعات

(١) ديونيسيوس المتعل. كاتب غير معروف ألف أربع مقالات فلسفية مستوحاة من الأفلاطونية الحديثة، يرقى عهدها إلى القرن الخامس، وهي: الأسماء الحسنى، واللاهوت الصوفي، والدرجات الكنسية والدرجات السماوية. كثيراً ما وقع التباس بينه وبين ديونيسيوس الأريوباغي أو ديونيسيوس الباريسي. من «معجم الإيمان المسيحي» (مصدر سابق) الصفحة ٢٢١. المترجم.

(٢) Frank O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (Leiden: E. J. Brill, 1992), 262.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٣.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٥-٢٦٧.

المسيح الدجال» - أو فلأقل «بدعة» إن سمحتم لي. ليس المخلوق البشري إظهاراً لله. بل هو يسوع، وحدّه، الإنسان الكامل، «الإنسان الحقيقي»، الذي يُظهرُ الله<sup>(١)</sup>. إنَّ المسيحيّ مدعوٌ ليعيشَ في مجتمعه عندما يتصالح مع المسيح فيصير قادراً على تقديم «صورة شخص إنساني بشكل عجيب»<sup>(٢)</sup>.

لكنّ بارت يبدو منفتحاً، بنواح أخرى، على معالجة موضوع «صورة الله» بطريقةٍ تلتقي مع التعريفات المُسلمة. فهو، في كتاباته الأخيرة على الأقل وفي تعارضٍ مع الكلفينيّين، لا يقبل بأن تكون السقطة قد أدت إلى خسارة «صورة الله»، إذ لا يمكن لصورة الله الأصلية أن تنكسر. فنحن جميعاً نحتفظ، رغم الخطيئة، بصورة الله *Gottesebenbildlichkeit* تأخذ شكل توقٍ للوصول إلى الخالق، وبخاصّة إلى ذلك الوجود الإنساني الإلهي وهو صورة الله الحقيقية التي يجب على هيئاتنا التكثيف [التواؤم] معها<sup>(٣)</sup>. وهذا ما يُعين بارت على الانتقال إلى ما وراء العهد الذي استهله إيريناؤس، والذي حصرَ معنى «صورة الله». بمبدأ أنّ «الإنسان عقلائي كما الله عقلائي» والذي تعهد بعضُ المفكرين المعاصرين بصدّه. هنا ينضمُّ إليه بول تيليش، والذي رغم اعترافه بصلاحيّة المبدأ العقلائي [عند إيريناؤس] كواحد من الطروحات الثلاثة حول «صورة الله»، يذهب إلى القول إنّ «الإنسان صورة الله إذ العناصرُ الأنطولوجية مكتملة ومتّحدة فيه على أساسٍ خالقي، تماماً كما هي مكتملة ومتّحدة في الله بما هو أساسُ الخلق»<sup>(٤)</sup>.

نلتفت الآن إلى المفكرين الإسلاميين. من المعلوم أنّ الغزالي كان من أبرز أنصار ما كان يُسمّيه النبي بـ «التخلّق بأخلاق الله»<sup>(٥)</sup>. وفي كتابه حول أسماء الله الحسنى، يُدوّن الغزالي إلى جانب كلّ واحد من الأسماء التسع والتسعين، ملاحظات حول كيفية تطابقِ الناس مع الكمال الإلهي من خلال كلّ اسم من الأسماء. فبمعرفة صفات الله، نصل إلى محبتها؛ وبعجبتها نتّصف بها شيئاً ما<sup>(٦)</sup>. وهذا ما يُنتج، كما مع ديونيسيوس والأكويني، تراتيّة كمالية بحسب درجات النبل والقرب. ومن يتزَيّن كلياً بأسماء الله، يصل إلى معرفة الله ويصير فاعلاً إلهياً في هذا العالم، «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى» (الأنفال: ٧)<sup>(٧)</sup>. هذه هي العملية التي يُطلق عليها الغزالي اسم «التأله»<sup>(٨)</sup>.

(١) Frank O'Rourke، مصدر سابق، الصفحة ٢٦٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٧٤.

(٣) Karl Barth, *Church Dogmatics*, tr. J. W. Edwards et al., III/i (Edinburgh: T. and T. Clark, 1958), 190-1.

(٤) Paul Tillich, *Systemic Theology* (London: Nisbet, 1953), I, 288.

(٥) David B. Burrell and Nazih Daher (trs.), Al-Ghazali, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*

الحسنى 149, (Cambridge: Islamic Texts Society, 1992).

(٦) المصدر نفسه، الصفحة ٣١.

(٧) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧.

(٨) المصدر نفسه، الصفحة ٥٢.

وخلال عرضه للأسماء، يؤكد الغزالي أن «نصيب» الإنسان منها يختلف جوهرياً عن نصيب الله. ولكنّها، بما هي صفات كمال، فإنّها تفرض علينا التزامات خاصّة. فاشما الرحمن والرحيم يقتضيان منا، مثلاً، أن نوجّه الناس برفق بعيداً عن موارد غضب الله إلى حيث يتعاطفون مع الفقراء والضعفاء. واسم الودود يقتضي من الساترين على درب القداسة أن يؤثروا الآخرين على أنفسهم. وهذا ما يشير إليه الحديث المشهور، «صل من قطعك، وأعط من حرّمك، واعفُ عمن ظلمك»<sup>(١)</sup>. التّأله يجعل منا صوراً كاملة عن الحبّ الإلهي.

لكنّ الغزالي يجد صعوبة أكبر في مشروعه هذا مع أسماء من قبيل الباعث. فهذه بالطبع صفة إلهية بالكامل، وبالتالي عليه اللجوء إلى صيغة مجازية: «ومن رقى غيره من الجهل إلى المعرفة فقد أنشأه نشأة أخرى وأحياه حياة طيبة»<sup>(٢)</sup>. مع هذا، هو يرفض بحدة أن تكون الأسماء الجمالية وحدها سبيل التّأله. فالله هو أيضاً المُقسط وعلى الإنسان أن يكون كذلك. فتأسيس العدالة في الأرض هدف مقدّس يجب فصله تماماً عن الحرص على المصلحة الشخصية. وكما يكتب: «وأوفر العباد حظاً من هذا الاسم من يتصف أولاً من نفسه ثمّ لغيره من غيره ولا يتصف لنفسه من غيره»<sup>(٣)</sup>.

وهكذا نفهم أن الكفاح المتجرّد الذي قام به النبيّ كان لأجل قومه - ليحقّق العدل بينهم - لا من أجله.

ولم يترك المتكلّمون المعاصرون، من أمثال يحي ميشو، موضوع «صورة الله»، من دون أن يدلّوا بدلّوهم فيه. تأثر ميشو بابين تيمية ولكنّه استطاع أن يتفادى التّأويلات الوهابية ممثّل بشكل جيّد الانعطاف الحنبليّة المعتدلة في الإسلام المعاصر، والتي تسعى، بمزاج بارتسيّ نوعاً ما، إلى تنزيه الله عن كلّ نقص قد يطرأ لدى قراءة الحديث المتعلّق بخلق آدم. عند ميشو أنّ النبيّ هو الإنسان الكامل، لا بفضل تطابق وجوديّ ontic مع صفات الله، بل «لأنّه صار في حياته اليوميّة وقيادته النبويّة لجماعته، قرآناً حيّاً، تجلّي فيه وتحقّق الأخلاق القرآنيّة بكمالها». لا بدّ، والحال كذلك، من تأويل حديث «صورة الله» مجازياً: لا يستطيع النوع البشريّ أن يكون صورةً للإلهي، لكنّه قادرٌ على أن يكون «قناةً للتجلّي»، بمعنى أنّ الغايات الأخلاقيّة تجلّي في القادرين على تأدية إرادة السماء<sup>(٤)</sup>.

يمثّل كلّ من بارت وميشو انعطافاً نصّيّ ضدّ تصوّية ترفض إمكانيّة أن يعكس الإنسان العاديّ

(١) مقتبس في نفس المصدر، الصفحة ١١٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٢.

(٤) Yahya Michot, "The Image of God in Humanity from a Muslim Perspective," in *Abraham's Children*, 163-174 (٤)

الله. لكنّ مبدأ التأله في كلا التقليدين ما زال وسيلة جيّدة للتقدّم، لا أقلّ لأنّه متجنّر في نصوص مهمة. ومن الطبيعي أن تُمثّل عقيدة «التجسّد» (Incarnation) الحدّ الفاصل بين التقليدين، إذ يفترض الإسلام أن قاعدة «المتناهي لا يترك اللامتناهي» *finitum non capax infiniti* تجعل من أيّ «حلول» للمقدّس في الإنسان متناقضاً ومتهافناً بشكل مفرط. لذا يتنقّد الغزالي ما يراه إفراطاً مسيحياً ويصرّ على أن ما تكتسبه الإنسانية من الصفات «ليس مظهراً كاملاً لها [الصفات]» إذ إنّ عزو القدرة والعلم الكلّيين للإنسان يعني تأليهه<sup>(١)</sup>. أو بتعبير الحفاجي، فإنّ «اكتساب صفات الله» يشبه إضاءة المصباح من النار، ولا يعني أخذ النار نفسها<sup>(٢)</sup>. في المسيحية، من ناحية أخرى، فإنّ المسيح هو نفس صورة *Bild* الله؛ والمسيحيّ المكتمل هو نسخة عن هذه الصورة *Ebenbild*، هو «مماثل اللاتماثلين». تؤكد لنا هذه المسيحية العالية جداً أنّ المسيحية، في خصوص هذا المعتقد الأساسي، تتعدّد كثيراً عن التصورات الإسلامية. فالمسيح، كباله، هو فريد من نوعه *sui generis*؛ إسلامياً، في المقابل، ثمة عدد من النماذج الكاملة، رغم أنّها ليست إلهية.

هناك اختلافات أخرى بالفعل. فلربما كان الإسلام أكثر تجانساً من المسيحية مع المنظومة النيو-أفلاطونية بسبب فهمه اللاتلينيّ للحقيقة الأسمى<sup>(٣)</sup>. ولعلّ هذا هو السبب في رواج التصوّفية في الحضارات الإسلامية أكثر من الغرب اللاتينيّ (رغم أنّ أيّ محاولة للبرهنة على هذا القول ستقودنا بعيداً جداً). لكنّه من الواضح أنّ الخطاب الذي قيّد له أن يسود في كلا الديانتين كان قد تقبّل فكرة الاقتداء بصفات الله كدينامية أساسية في التفاضل والتراتبية الوجودية<sup>(٤)</sup>. أضف إليه أنّ كلا الغريبيين يتفق على كون المؤسّسين نموذجين مثاليين، فمن البديهيّ، إذاً، أن يعكس الطيف الكامل لصفات الله إن لم نقل إنّهما يعكسانها بتمامها، الجمالية كما الجمالية، «السّرّ الرهيب والسّرّ الجذاب *mysterium tremendum et fascinans*»، أو، بتعبير ابن عطاء الله، «يده اليمنى واليسرى»<sup>(٥)</sup>.

عند هذه المرحلة أوّد أن أستحضر «العلم الشامل للنبوة» الذي كنت قد وعدت به سابقاً.

- (١) الغزالي، الأسماء الحسنى، مصدر سابق، الصفحة ١٥١.
- (٢) أحمد بن محمد الحفاجي، نيسم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١/٢٠٠١)، ١٦٦.
- (٣) لدى نيتشه، المعادي للمسيحية، أسباب أخرى لاعتبار النبيّ «فلاطون العرب» Ian Almond, *The New Orientalists: Postmodern: Representations of Islam from Foucault to Baudrillard* (London: I. B. Tauris, 2007), 18-19.
- (٤) ندر نستطيع أن نضيف ما نلاحظه من مماثل بعض الصلوات كالـ «كرياليون» [بارب، ارحم] *Christe eleison* أو صلاة يسوع مع «الصلاة على النبيّ»، وهي ليست بصلاة لاجله، إذ يجعل كماله من ذلك لغواً، بل هي، بتقرير الحديث، سبيلاً لحطى بصلاة الله لاجلنا، وهي الرحمة (الرازقي والأمدّي)، أو الغفران (الأرموي، البيضاوي، القرني). أنظر محمد بن عبد الرحمن السخاوي، القول البدعي في الصلاة على الحبيب المصطفى (بيروت: مؤسسة الريان، ١٤٢٢/٢٠٠٢)، ٥١-٥٣، ٨٣.
- (٥) ابن عطاء الله الإسكندري، كتاب الصويرة في إسقاط الغيوب، ترجمة سكوت كوغلي، (Louisville KY: Fons Vitae, 2005)، ١٩-٢٠. قارن سورة ص: الآية ٧٥ «قال يا أيُّها الذين آمنوا لا تسجدوا لما خلق الله من دابة» أنظر Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany NY: State University of New York Press), 1992، ٨١-١١٦، حيث نجد نقيضاً مفضلاً في مسألة «اليدين».

إنني أرى أن الحوار الديني - بصيغته الأكثر رواجاً - يُحدّث على الأكثر، باعتقادي، بما هو في نهاية الأمر استيلاءً علمانيّ أو عقلانيّ على حياتي يسوع ومحمد. في حالة النبي محمد، نحن نقتصر على «السيرة» دون «الشماثل»، ودون الإرث النصّي الواسع والمادّة التي تراكمت لاحقاً حول دور النبي الأخير<sup>(١)</sup>. ومتى ما تمّ إضعاف النبي على هذا النحو، من قِبَل المسلمين أو المسيحيين، يصير مضاهياً لمسيح جُرّد إلى حدّ بعيد من مجده الأخير. ما يتبقّى هو سيرة في مقابل الإزائية، وعلى هذا المستوى، نجدنا راغبين بالتوافق مع تشخيص كراغ المتجهّم لـ «تغاير لا يمكن ردمه irreducible disparity».

لا بدّ لنا أن نزيد اهتمامنا، من دون أن نتنازل عن واجبتنا النقديّة التاريخيّة، بالأيقونوغرافية الشاملة الشائعة، لا في الزمن ما قبل الحديث فحسب، بل أيضاً في صفوف المؤمنين المحافظين اليرم؟ فلندكر أنفسنا قليلاً بما يتوقّع للمؤسّسين تحقيقه عند نهاية العالم.

لنبدأ بالنبي. يصعب على المسيحيين المنهمكين بالسنة، وبحوائط القهر والعدل فيها، إدراك سرّ تسمية النبي بـ «حبيب الله»<sup>(٢)</sup>. إذ كلُّ دوره الأخير متمحور حول إظهار رحمة الله ومغفرته وإظهار مبدأ «وسعت رحمته غضبه»<sup>(٣)</sup>. فأنّت تجدّ واحداً من أشهر الأحاديث، يصفُ الإنسانيّة يوم القيامة مذعورة من العدل والغضب الإلهي، متنقّلة من نبي إلى نبي، راجية شفاعتهم. ومحمد، «سيد ولد آدم»، واقف على عيني الله والمشهد، بوضفه، كالتالي:

فأنطلق فاتي تحت العرش فألق ساجداً لربي ثم يفتح الله لي من محامده وحن الشاء عليه شيئاً لم يفتح على أحد قبلي ثم يُقال، «يا محمد، ارفع رأسك، سلّ تعط، واشفع تُشفع». فأرفع رأسي فأقول، «أمتي أمتي يا رب»، فقال، «يا محمد أدخل من أنتك من لا حساب عليهم من الباب الأيمن من أبواب الجنة وهم شركاء الناس فيما سوى ذلك من الأبواب»<sup>(٤)</sup>.

«ويُتضح أن ما بين المصراعين من مصاريع الجنة كما بين مكّة وبُصرى» في سوريا.

ونجد صحابة النبي، في حديث آخر يتناقشون في بعض العناوين النصّية للأنبياء؛ فيقول لهم النبي:

قد سمعت كلامكم وتعبتكم إن إبراهيم خليل الله وهو كذلك، وموسى نبي الله وهو كذلك، وعيسى روح الله وكلمته

(١) الإسلام، كما يراه كونيغ، فيه مثل هذا القصور؛ ولكنه موجود أيضاً في السيرة الإسلامية أيضاً: من الأمثلة المناسبة على هذا في الإنكليزية كتاب حماد محمد لمحمد حسين هيكل (١٨٨٨-١٩٥٦)، ترجمة الفاروقي (London: Shorouk, 1983).

(٢) الترمذي، الخاقب، ٤١ أبو داود، المقدمة، ٤٨ قارن أبو حامد الغزالي، ذكر المرات وما بعده، ترجمة تيم وينتر (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989)، 216.

(٣) البخاري، الوحيد، ١١٥ مسلم، التوبة، ١٤.

(٤) الغزالي، ذكر المرات، ٢١٤.

وهو كذلك، وآدم اصطفاه الله تعالى وهو كذلك؛ ألا وأنا حبيب الله ولا فخر، وأنا حامل لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر، وأنا أول شافع وأول مشفق يوم القيامة ولا فخر، وأنا أول من يحرك حلق الجنة فيفتح الله له فادخلها ومعى فقراء المؤمنين ولا فخر، وأنا أكرم الأولين والآخرين ولا فخر<sup>(١)</sup>.

جَعَلَت هذه الأسُسُ النَّصِيَّةُ الصَّلْبَةُ من رحمة النبي الفريدة أضلاً إيمانياً، وعَلَمًا لعقائد الأشعرية والماتريدية والحنبلية سواء، لكنْ كان لا بدَّ لها قبل ذلك من تخطي رفضِ المعتزلة إجازة الشفاعة.

ولقد رَدَّت الأناجيل والأدبيات المسيحية اللاحقة هذه الفكرة مراراً. وصحيح أن الأناجيل انشغلت بالتأكيد على حلم السيد المسيح وسماحته، وإن لم تغفل إنباءنا بصرامته يوم القيامة - وهذا واضح أيضاً في رسائل بولس<sup>(٢)</sup> -، لكنه سفر الرؤيا الذي تكفل بتثبيت هذه الصورة الثانية. ففي هذا النص، يُقدِّم التبرير لمبدأ «التعويض البليغ» (forceful restitution): يتبدى ثأرُ الله في العهد الجديد بين الفينة والأخرى في الآن والهناء، ولكنه يطفى على المشهد عند نهاية العالم<sup>(٣)</sup>. هنا يصل مفهوم النار الإلهي المتكرر في العهد الجديد إلى ذروته، لا كـ «ارتكاسة» إلى اليهودية، بل كتجلى حتمي لعدل الله من خلال المسيح، الذي يُصوِّر كآلة لعذاب الله الواقع على الظالمين والكافرين<sup>(٤)</sup>.

ولن نجد في كتابات محمد عبده أو شاير آخر أو غيرهم من المسلمين المتمسكين بقصور العهد الجديد في تصويره لكمال المسيح، إشارة إلى سفر الرؤيا بالمرّة، ولا إلى صفات المسيح القهرية حين يعود ليحكم ويدين ويمارس دوره كالسيد المطلق والقدير Pantocrator. وبالتالي نجد أنفسنا أمام قطيعة عقيمة وليست أقل ضرراً من التصوّر المسيحي للنبي محمد.

ولدى قراءة سفر الرؤيا في هذا السياق، لا بدّ من عملية فلترة [تصفية] حذرة. فلقد ركزت الموضة الرائجة حالياً بخصوص «نبوءة الإنجيل» على العنف في النصّ وتجاهلت الميول السابقة التي رجّحت التأويلات المجازية. خذ، على سبيل المثال، رواية «قمر الدم Blood Moon» لهال ليندسي Hal Lindsey حيث، في ذروة المشهد، وبعد إطلاق إسرائيل هجوماً نووياً على إسرائيل،

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٦.

(٢) أنظر، على سبيل المثال، متى: ٢٥: ٣١-٣٦؛ الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي ٢: ٤.

(٣) يخلص بيلز H. G. L. Peels، بعد أن يتعرض فهمه لتعليم العهد الجديد بخصوص النار، إلى التالي: «بعد تشريع النار الحالي، سوف يستفيد الله من الحكومة [...] (الرومان ١٣: ٤). وترد نفس فكر النار «الرسمي-الشرعي» في رسالة بطرس الأولى ٢: ١٤. يمكن للنار الإلهي أن يتجلى في الحاضر (قارن لونغمان ٢١: ٢٢)، ولكنه أساساً مسألة مستقبلية». H. G. L. Peels, *The Vengeance of God: the meaning of the root NQM and the function of the NQM-texts in the context of divine revelation in the Old Testament* [Leiden: Brill, 1995], 310.

(٤) بيلز، الصفحة ٣١٢: «ليس الكتاب الأخير من الإنجيل «تراجعاً إلى اليهودية» بل هو خلاصة قوية لمراعاة العهد القديم والجديد [...] إن الإعلان في العهد الجديد يأتي في نفس سياق موضوع النار في العهد الجديد». أنظر أيضاً T. Longman, "The Divine Warrior: A New Testament Use of an Old Testament Motif", *Westminster Theological Journal* 44 (1982), 290-307; S. H. Travis, *Christ and the Judgment of God: Divine Retribution in the New Testament* (Basingstoke: Marshall Pickering, 1986).

يأتي المسيح لمواجهة الجيش الفلسطيني المتقدم نحو القدس. وفي مواجهة الأشعة القاتلة المنبثقة من أعين يسوع، «ذاب لحمهم في ثوانٍ وهم واقفون على أقدامهم، واحترقت أعينهم في حدقاتها وتفسخت ألسنتهم في أفواههم»<sup>(١)</sup>.

ففي رؤية ليندسي، يتحوّل يسوع إلى شخصية مثل آرولد شوارزينغر، يسوع المدمر؛ وطبيعي أن يتعارض هذا مع محمد الذي يلتصق الرحمة للأمم. هنا يترأى للقارئ العادي أن النموذجين (يسوع ومحمد) قد تبادلا الأدوار تماماً. لكن «العلم الشامل للنبوة» الذي نقرّحه لا ينتهي بنا إلى مثل هذا التناظر المرعب.

كيف للقهر اليسوعي المذكور في سفر الرؤيا أن يساهم بشكل بناء في الالتقاء المرجو؟ ثمة رأي يقول بأن سفر الرؤيا هو كتاب موج إسلامياً، وثمة من الباحثين، مثل جون وانسبرو John Wansbrough، من يرغب بإزاحة الحدود الفاصلة بين النص الإسلامي والرؤيوي<sup>(٢)</sup> المسيحية واليهودية الواسعة والمحمومة. وكما القرآن، فإن سفر الرؤيا كتاب نبوءة (١:٣، ٢٢:٧، ١٠، ١٨-١٩، ١٩:١٠)، تسلمه النبي من ملك مقتدر (٢٢:١٦). والنفس السامي بارز فيه بوضوح لاقتباسه من الخرافة اليهودية والسامي<sup>(٣)</sup>. إنه يزخر بالتحذير والتهديد والتوبيخ ضد الخطيئة الجنسية والأخلاق المعاملاتية السيئة تحديداً<sup>(٤)</sup>. هو يصرّح بأن الخلاص يتأتى من العمل لا من النعمة. المسيح هنا إلهي بشكل ملتبس، إنه أشبه بملاك يأتي بالعقاب باسم الآب.

أولت الكنيسة الأولى - إيريناؤس ولقطنطوس ضمناً - سفر الرؤيا بشكل حرفي. ولا تُعفينا فكرة أوغسطين بأن الألفية هي الكنيسة نفسها، من الأوليّة التي يعطيها النص لصورة يسوع كوسيلة للقهر والقضاء الإلهيين<sup>(٥)</sup>. إن المجيء الجديد هو، بلا ريب، تسوية عنيفة للحسابات. أو كما يقول بول سبيلزبوري Paul Spilsbury، «فإن "الخروف" the Lamb لا ينفصل عن مشاهد الغضب الإلهي»<sup>(٦)</sup>؛ وأولئك الذين اتبعوا الوحش the Beast سوف يُعذبون «بنارٍ وكبريتٍ أمام الملائكة القديسين وأمام الخروف»<sup>(٧)</sup>. ولا يتعد ليندسي عن المدعى الإصلاحية الشائع باستعادة القراءة

(١) Hal Lindsey, *Blood Moon* (Palos Verdes, CA: Western Front, 1996), 313.

(٢) نسبة إلى سفر الرؤيا. المترجم.

(٣) Frederick David Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective* (Berlin: De Gruyter, 1989), 39-46, 52.

(٤) Mazzaferri, 189.

(٥) Bernard McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions of the Middle Ages* (New York: Columbia University Press, 1979), 27.

(٦) Paul Spilsbury, "The Apocalypse", 136-146 of Markus Bockmuehl and James Carleton Paget (eds.), *Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity* (London and New York: T.&T. Clark, 2007), 141.

(٧) الرؤيا ١٤:١٠.

«الحرفيّة» التي نجدها بين اللوثريّين والكالفينيّين وتجديديّ العمداء Anabaptists. بطريقة معقّدة، فإنّ الاستعادة الإصلاحية للتفسير الرسوليّ للإنجيل تقود - أو يمكنها أن تقود - إلى الفعل السياسيّ، وإلى استعمال نصوص سفر الرؤيا حول يسوع المادّيّ كدليل نصّيّ على نظريّات الحرب العادلة: ولهذا بالتحديد، يستطيع القادة الهوسّيّون<sup>(١)</sup> Hussite leaders أن يقولوا، «ملعون من المؤمنين من يسحب سيفه من دماء خصماء قانون المسيح»<sup>(٢)</sup>.

ويستطيع النقّاد، من أوغسطين إلى كراغ، أن ينظروا إلى هذا «الجهاد» الإنجيليّ الراديكاليّ كسوء قراءة للنصّ، أو على الأقلّ سوء فهم للغايات السامية (يُسمّى بوسويه<sup>(٣)</sup> Bossuet أمثال هؤلاء البروتستانتين بـ «المتهوّدين»<sup>(٤)</sup>). أمّا نحن، فنستغني عن إصدار الأحكام، ما عدا ملاحظة أنّ افتراض التهوّد، رغم التضييقات القاسية لكراغ على «الساميّة»، ليس مدعاةً للتحقير في اللاهوت المسيحيّ المعاصر. مجدّداً، ما أريد أن أقوله هو أنّ هذه «الخاتمة» السامية للإنجيل، لا تقتضي بالضرورة أن ننظر إليه كنوع من قرآن مبكّر، كانتقام يؤسّف عليه لنسخة باطلة من العلاقة مع الله. على العكس، فربّما كانت العناية الإلهية سبب حضورها، في إشارة إلى أنّه بعد أن قال الإنجيليون وبولس كلمتهم، فإنّ إله العدل، الحاضر في الإنجيل العبريّ بقوة، ما زال يحتفظ بدور ما. أمّا السياق فهو، ختماً، الاضطهاد الرومانيّ للكنيسة في آسيا الصغرى. وفي النهاية، سوف يتحطّم قيصر بالوصولان الحديديّ وبالأوبئة التي يأتي بها الخروف. هنا يسوع، وبعد أن جسّد في الأناجيل «الجمال» الإلهي، يُظهر كماله الإلهيّ بإضافة صفات «الجلال»: القهر والعدل.

وبالرجوع عن هذه المجموعة الكبيرة من التعميمات الجائرة حول المهامّ الأخيرة ليسوع ومحمد، قد نستطيع أن نقترح خلاصة مفادها أنّنا متى ما أبخنا لقاعدة «الوضع في الحياة *sitz im leben*»، لن يعود المؤسّسين مجرد أيقونتين لثنائية الروح والشرع، لن يمثّل أيّ منهما، على نحو غير متوازن، يد الله اليمنيّ أو يسراه. وفي نهاية الزمن، عندما نستطيع النظر وجهاً لوجه، حينما يكون البصرُ حديداً [سورة ق: الآية ٢٢]، نصير الطبيعة الإلهية للكائناتين الكاملين جليةً تماماً. وكما أنّ الله جمالٌ وجلال، فكذلك كلّ رسله، ونجسّد الشخصيتين الأخيرتين هذا المضمون على أكمل

(١) أنبا جان هوس (١٣٦٩-١٤١٥). لاهوتيّ، واعظ شعبيّ للإصلاحية الإنجيليّة. هاجم الألمان المحافظين والسلطات الكنسيّة ناعداً حرقاً. من «معجم الإيمان المسيحيّ» (مصدر سابق) الصفحة ٥٢٧. المترجم.

(٢) Bernard McGinn, "Wrestling with the Millennium: Early Modern Catholic Exegesis of Apocalypse 20," in Abbas Amanat and Magnus Bernhardsson (eds.), *Imagining the End: Visions of the Apocalypse from Ancient Middle East to Modern America* (London: I. B. Tauris, 2002), 267.

(٣) جاك بوسويه (١٦٢٧-١٩٧٠). راعي كنيسة فرنسا المصلحة ومن رواد الحركة للسكونيّة. من «معجم الإيمان المسيحيّ» (مصدر سابق) الصفحة ١١٧. المترجم.

(٤) المصدر السابق، الصفحة ١٦٦.

وجه.

لكن الكلمة الأخيرة تبقى للرحمة. وفي حين أن المسيح، في تجسده كـليّة الله، عليه أن يمثل الرحمة والشدة، فإن الرحمة تسود في النهاية. ويصرّ ابن عربي على أن الغضب يُشتق من الرحمة ويعتمد عليها؛ يقول تعالى ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (سورة الأنعام: الآية ١٥٦)؛ في حين أن الغضب يُمثل كمال الأمر الإلهي بخصوص بعض الحالات والظروف<sup>(١)</sup>. ومع محمد، يُخبرنا السخاوي أن بركة الله على الرسول، المذكورة في القرآن، هي وعد دائم: «(إن رحمتي سبقت غضبي)»<sup>(٢)</sup>.

(١) William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany NY: State University of New York Press, 1989), ٢١، ٢٣. أضف إلى ذلك أن الاقتداء بحكم مجبداً الحب، إذ يكسب العارف صفات الله لأنه يحبه، واعتداه يحب الله العارف لحصول هذه الكمالات فيه (Chittick, 284-285).

(٢) Sakhawi, 52; Willem Bijlefeld, "Eschatology, Some Muslim and Christian Data," *Islam and Christian-Muslim Relations* 15 (2004), 54.



## حوار الدهشة والرهبنة بين لحظتي انبثاق: الحوار الإسلامي المسيحي منذ ظهور الإسلام وإلى عصر النهضة

أحمد ماجد<sup>(١)</sup>

يدرس الباحث، في النص الذي بين أيدينا، حقبة غلب عليها طابع التنافر الشديد بين المسيحية والإسلام؛ تنافر تحول من صدامية عقديّة إلى أخرى عسكرية إبّان الحروب الصليبية التي مثلت القطيعة الكاملة بين الفريقين، وهي المرحلة التي تركزت فيها الصور النمطية عند كليهما. ويرى الباحث أنّ المسيحية المشرقية لعبت دوراً كبيراً في التأسيس لهذه القطيعة، لكنّها، إثر الحروب الصليبية وبعد سقوط القسطنطينية، أدركت أنّ هويتها لا تتأصل إلّا حين تنخرط في علاقة إنسانية وحوار صادق مع المسلمين. قبل هذا، لم يجد الحوار عملاً حقيقياً له بين الإسلام والمسيحية إلّا بين أصحاب النزعات الروحية الذين تخطّوا شيطنة الآخر إلى حيث يمكن اللقاء.

الوقوف على الحوار الإسلامي-المسيحي، يقتضي الرجوع إلى اللحظة الأولى لانبثاق الدعوة الإسلامية، فهي جاءت في محيط جاهلي، ولكنّه لم يخلُ من تقاليد دينية سائدة في الكثير من أنحاء الجزيرة العربية، حيث جرى اللقاء مع اليهودية والمسيحية، وهذا البحث سيحاول رصد موضوع الحوار، على أن يأخذ الإسلام والمسيحية كمثال حيّ عنه، حيث سيعرض مساره ومراحلها، ويقف في محطّات أساسية فيه، وهو لا يدّعي أنّه يؤرّخ لهذا الحوار، لأنّ هذا الكلام يستدعي استحضار الوثائق والأدبيات التي عاجلت هذا الجانب، وهي من الأمور التي تحتاج إلى مجهود كبير ومساحة واسعة لا يمكن لمثل هذا البحث أن يقوم به. هذا مع العلم أنّ الحديث عن الحوار يستدعي الحديث عن استراتيجيته وغاياته، وبحاجة إلى تدقيق في المصطلح في المنظومات الداعية، كما هو يحتاج إلى معالجة دلالية، ليرى الباحث، هل بقي المصطلح على تشكّله الأوّل، أم أنّه تعرّض للتبديل وللتغيير؟ فما يعرض اليوم في هذا المجال هل هو حوار بالمعنى الحقيقي؟ وما الغاية من إطلاقه؟ وهل هو من نتاج المنظومات الاعتقادية؟ أم هو مؤشر على أزمة الديانات الداعية إليه؟ أم هو تعبير عن حداثة

(١) باحث في معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية.

دينية تريد أن تعلم الأديان؟

أسئلة كثيرة، تُثار في وجه الباحث في هذا الموضوع، تستدعيه إلى الخوض في هذا الموضوع بحذر ودقة، حتى يعطي الصورة الأقرب إلى الواقع والأبعد عن التنظير العقائدي، الذي يحاول أن ينطلق من الذات الباحثة، ليعتبر نظريته هي الأمثل.

## أ- الحوار في البعد القرآني

أولى القرآن الكريم الحوار أهمية كبيرة، حيث تُظهر المراجعة للآيات القرآنية الكريمة المتعلقة بالحوار، تعدد مجالاته، إذ نرى حوار الله مع الشيطان<sup>(١)</sup> والأنبياء<sup>(٢)</sup> والعباد<sup>(٣)</sup> بالإضافة إلى حوار الناس مع الناس<sup>(٤)</sup>. ومن الناحية الدلالية، ارتبط الحوار في القرآن الكريم بعدد من المصطلحات، وهو ما انعكس في حقل معجمي دال على الحوار من خلال بعض الألفاظ والعبارات، فوردت كلمة «قال» ومشتقاتها ١٧١٣ مرة، منها ٥٤٩ مرة كلمة «قال»، و ٣٥٥ مرة كلمة «قالوا». كما وردت كلمة «جادل» ومشتقاتها ٢٩ مرة. ووردت كلمة «حاج» ١٣ مرة، ووردت كلمة حوار ثلاث مرات<sup>(٥)</sup>، هذه المعطيات تُظهر الحوار وكأنه كلمة مفتاحية، نستطيع من خلالها أن نفهم العقل الإسلامي المنفتح على الآخر، والراغب بالتعاطي معه وتفهمه، ولعل هذا من المحفزات، التي تدفع الإنسان إلى معالجة هذا الموضوع واستكشاف ما فيه.

### ١. الحوار ومعناه

الحوار من الحور وهو الرجوع إلى الشيء وعنه. وكل شيء تغير من حال إلى حال، فقد حار يحور حورا والمحاورة: مراجعة الكلام<sup>(٦)</sup>. وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ﴾<sup>(٧)</sup> أي لن يرجع والمراد

(١) قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ أَنْ يَكُونَ مِمَّنْ السَّاجِدِينَ ۖ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ۖ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّمَّنْ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ۚ قَالَ فَأَغْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ مِنْهَا ۚ قَالَ مِنْ الصَّاعِرِينَ ۚ قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۚ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ۚ قَالَ فِيمَا أُغْوِيَنِي لِأَتَمَدَّنَ لَهُمْ مِرْطَاكَ الْمُنْقِمِ ۚ ثُمَّ لَأَنْتَهُمْ مِنْ بَشَرٍ الْبَهِيمِ وَمَنْ خَلَقَهُمْ وَغَرَّ لَتَانَهُمْ وَغَرَّ شَتَاتِهِمْ وَلَا يُجَادُّهُمْ شَاكِرِينَ ۚ قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْخُورًا لِمَنْ يَبْعَثْ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ ۚ سُورَةُ الْأَعْرَافِ: الآيات ١٨-١١.

(٢) قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ الْإِسْرَافِيُّ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخْرِجُ الْمَرْيَمَ قَالَ أَوْيَمُ تُؤْمِنُ فَالْأُخْرَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْشَرْنَ عَلَيْهَا فَالْأُخْرَىٰ فَخَذَ مِنْهُمُ الْحَبْلَ فَوَسَّاهُمْ فِي الْبَيْتِ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْأً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۚ سُورَةُ الْبَقَرَةِ: الآية ٢٦٠.

(٣) قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبِّي لِمُوسَىٰ إِذْ دَعَاكَ فَقَالَ كَذَلِكَ أَتَىكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْنَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسىٰ ۚ سُورَةُ طه: الآيات ١٢٥-١٢٦.

(٤) قال تعالى: ﴿وَوَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ۚ سُورَةُ الْكَهْف: الآية ٣٤.

(٥) راجع: محمد السماك، مقفلة إلى أحوال الإسلام المسيحي (بيروت: دار الفانوس، ١٩٩٤)، الصفحات ٧٣-٧٤.

(٦) راجع: ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٤)، مادة «حار».

(٧) سورة الانشقاق: الآية ١٤.

ويلاحظ أنَّ الحوار، كما قدّمه القرآن الكريم من خلال الواقع العملي، يحمل آثاراً إيجابية، وهو يقوم على أسس محددة لا توجي بالمخاصمة، لذلك وصف تلاميذ عيسى بن مريم عليه السلام بالحواريين، والحوار في القرآن يقوم على الأركان التالية:

على المحاور أن يتفهم وجهة نظر الخصم وعدم التعجل بالردّ عليه، وانتظار الخصم لينهي حديثه، قال تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُتِينٍ»<sup>(١)</sup>، وعليه أن يتكلم بما يعلم، «فإن لم يعرف بما يجب، لقصور علمه، فيجب أن يقول لا أعلم أو الله أعلم»<sup>(٢)</sup>.

وهذا من العناصر النفسية المهمة، التي تحفظ الودَّ والمحبة بين التحابورين، وهذا ما تدلُّ عليه القصة القرآنية حول حوار لقمان مع ابنه، إذ يقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يُعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ

المحبة: العدد ١٩ | صيف - خريف ٢٠٠٩ ٣٣

إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ<sup>(١)</sup>. وهذا ما نظهره أيضاً الآية التي تتكلم عن دعوة النبي يوسف عليه السلام لصاحبي السجن<sup>(٢)</sup>.

#### ٤. الهدوء في أثناء الحوار

وهو من المبادئ الهامة في كل عمل حوارِي، حتى يستطيع المتحاورون إيصال أفكارهم بهدوء ودون انفعال، ويقول تعالى: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاعْظِضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ<sup>(٣)</sup>﴾.

#### ٥. بسط الوجه

ومن آداب الحوار بسط الوجه للخصم وإظهار المودة واللفظ معه، قال تعالى: ﴿وَلَا تُصَغِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ<sup>(٤)</sup>﴾.

#### ٦. عدم التعصب ونشيدان الحقيقة

ومن آداب الحوار التزام الموضوعية والعدل والإنصاف، وقد أرشد القرآن إلى هذا الأمر بقوله: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ<sup>(٥)</sup>﴾، فالحق هو ضالة المؤمن وعليه إذا وصل إليها أن يعترف بها، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ<sup>(٦)</sup>﴾. ونلمح الكثير من الأمثلة حول هذه النقطة كحوارات الأنبياء مع قومهم، فهم أصروا على الحوار معهم وإظهار الحق على الرغم مما وجدوه من إصرار على الباطل.

#### ٧. إبراز الحقائق الثابتة

حيث على المحاور أن يتحلى بالموضوعية في عرض رأيه، واعتماد البيّنة، فلا يتكلم المؤمن دون قرينة أو إثبات حتى لا يظلم الناس، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا

(١) سورة لقمان: الآية ١٣.  
(٢) راجع سورة يوسف: الآية ٣٩، إذ يقول تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿يَا صَاحِبِ السِّجْنِ أَأَرَبَابٌ مِثْرَ بَرٍّ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ<sup>(١)</sup>﴾.  
(٣) سورة لقمان: الآية ١٩.  
(٤) سورة لقمان: الآية ١٨.  
(٥) سورة آل عمران: الآية ١٣٥.

قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ<sup>(١)</sup>. وقال أيضاً: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ<sup>(٢)</sup>﴾.

إذا خرج الحوار عن هذا الحد فهو جدل.

## ٨. الجدل

الجدل من جدل، ويقال: رجل جدل مجادل أي خصم مخصام، والفعل جادل يجادل مجادلة. وجدلته جدلاً، فاجادل صريعاً، وأكثر ما يقال: جدلته تجديلاً أي صرعته، فهو يحمل معنى المغالبة والسيطرة والتفوق من أحد على الآخر، من هنا قيل: الجدل المفاوضة والمنازعة في القول على سبيل المغالبة، وأصله من جدلت الحبل إذا أحكمت فتله<sup>(٣)</sup>، فقله: ﴿وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ<sup>(٤)</sup>﴾ معناه - والله أعلم - أَنَّ الثَّوْنَيْنِ، وإلهم وجه الكلام في اللقاء هذه الحجج، يجادلون في ربوبيته تعالى بتلفيق الحجة على ربوبية أربابهم كالتمسك بدأب آبائهم، والله سبحانه شديد الماحلة لأنه عليم بمساويهم ومعاييرهم<sup>(٥)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ<sup>(٦)</sup>﴾، فمعنى قوله: إنه يجادل في وحدانيته تعالى في الربوبية والآلوهية بغير حجة يصح الركون إليها بل عن تقليد<sup>(٧)</sup>. وقوله: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُزُكَ تَقْلِيدُهُمْ فِي الْيَلَادِ<sup>(٨)</sup>﴾ المراد بالمجادلة في آيات الله هي المجادلة لإدحاضها ودفعها وهي المذمومة.

وهذا لا يعني أَنَّ الموقف من الجدل سلبي بشكل مطلق، إنما يأخذ جوانب إيجابية إذا كانت الغاية منه إبراز كلمة الله، فالأنبياء اعتمدوا هذا المنهج في بعض الأحيان، قال تعالى: ﴿قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَآتِنَا جِدْلَانِ فَآتَيْنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الصّٰدِقِينَ<sup>(٩)</sup>﴾، وهنا نلاحظ كلاماً القوه إلى نوح عليه السلام بعد ما عجزوا عن دحض حجته وإبطال ما دعا إليه من الحق، وهو مسوق سوق التعجيز والمراد بقولهم، ﴿بِمَا تَعِدُنَا﴾ ما أنذرهم به في أول دعوته من عذاب يوم أليم<sup>(١٠)</sup>.

(١) سورة الحجر: الآية ٦.

(٢) سورة البقرة: الآية ١١١.

(٣) راجع: ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة «جدل».

(٤) سورة الرعد: الآية ١٣.

(٥) الطباطبائي، الميزان، مصدر سابق، الجزء ١١، الصفحة ٣١٧.

(٦) سورة الحج: الآية ٨.

(٧) الطباطبائي، مصدر سابق، الجزء ١٦، الصفحة ٢٢٩.

(٨) سورة غافر: الآية ٤.

(٩) سورة هود: الآية ٣٢.

(١٠) الطباطبائي، مصدر سابق، الجزء ١٠، الصفحة ٢١٥.

## ٩. المحاجة

والحوار قد يكون الحجاج، وهو يأتي بمعنى اللغو كما قال تعالى: ﴿قُلْ أُنْحَاكُمْ فِيمَا لِلَّهِ﴾<sup>(١)</sup>، وهنا لدينا إنكار لمحاجة أهل الكتاب المسلمين في الله سبحانه وقد بين وجه الإنكار، كون محاجتهم لغواً وباطلاً<sup>(٢)</sup>. كما يأتي بمعنى الدليل، فقال تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾<sup>(٣)</sup>.

بالخلاصة، للحوار في الإسلام وجه إيجابي يجب على المتحاورين الالتفات إليه، وهو يقوم على أسس وحدة الله والإخلاص له، وإذا تعدى هذا الأمر يكون جدلاً أو لغواً أو حجاجاً.

## ب. المسيحية والحوار

على الضفة المقابلة، نجد المسيحية قد ذهبت إلى الحديث عن وحدة الكنيونة بين الأشياء، وألغت المسافة بين نطاق المحرم على مستوى الوجود، فهي ترى أن المسيح هو هيككل الله، بالتالي فقد انتقلت وتحولت عن مفهوم الحرم الطقسي والنجاسة الشرعية، أي غدت في عالم الباطن، من هنا فهي لا ترى حقيقة خارج الكنيسة، فهي ترفض كل ثنائية وتقوم على شمولية الملكوت الإلهي، وفي هذا السياق يبدو العالم جزءاً من الكنيسة، فهي تعيد تأسيس حياة الإنسان عبر القربان الذي ينقل الإنسان إلى حياة جديدة عبر المشاركة في كنيسة المسيح، ولهذا قال بولس: «لأنه في المسيح يسوع ليس الحنان يتفجع شيئاً ولا القولة، بل الخليفة الجديدة»<sup>(٤)</sup>. ويتضح مما جاء أن الرسول يعلم بأن المعمودية في العهد الجديد نفس المكانة التي كانت للختان في العهد القديم. وهذا ما توضحه الرؤية المسيحية للخلاص، حيث يُعرّف بأنه،

الانتقال من الهلاك وإعادة السلامة. وبما أن مصدر الهلاك هو الخطيئة والموت، فأول عناصر الخلاص الحقيقي الروحي هو التحرير من الخطيئة والموت. إن الخلاص الذي حصلت عليه البشرية استحقه وناله في مصدره فصح يسوع المسيح، وهذا الخلاص يسري على كل واحد في المعمودية وفي الإيمان حيث يحترز المسيحي من الخطيئة ويشارك في الحياة الإلهية، ويتم بدخول المسيحي في الحياة الأبدية بعد الموت، بالقيامة العامة والمشاركة في أورشليم السماوية سفينة الخلاص... وسفينة الخلاص تدل... على المعمودية والإيمان<sup>(٥)</sup>.

فالكنيسة هي الأصل، وهي تحتوي الحقيقة الكاملة عبر تجسيدها لجسد المسيح، وبالتالي هي لا

(١) سورة البقرة: الآية ١٣٩.

(٢) الطبطبائي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣١٣.

(٣) الطبطبائي، المصدر نفسه، الجزء ٧، الصفحة ٣٦٦.

(٤) غلاطون ٦: ١٥.

(٥) صبحي حموي، معجم الإيمان المسيحي (بيروت: دار المشرق، ١٩٩٤)، الصفحة ٢٠٤.

تحتاج إلى العالم الخارجي، والتفكير اللاهوتي التقليدي الحصري، يعتمد على العبارة التالية، «لا خلاص خارج الكنيسة»؛ بل مع مرور الأيام، حصرت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية إطار الخلاص هذا في المنتمين إليها دون سواها، إذ أقصت عنه، فضلاً عن أتباع الديانات الأخرى، المسيحيين غير الكاثوليك الذين اعتبرتهم منشقين عنها<sup>(١)</sup>.

ومسألة الحوار لم تتطرق إليها النصوص التأسيسية، وإن كان الواقع يتجاذبه أجهالان،

**١. موقف المسألة:** واعتبر أصحابه أن العنف ليس أصلاً في الدعوة التبشيرية، وهذا ما ذهب إليه بولس الرسول ويوحنا الذهبي الفم والقديس باسيليوس الكبير، الذي رفض رغبة الأمباطور بأن يُسمى الجنود الذين قتلوا في الحرب شهداء<sup>(٢)</sup>. وقال ترتليانوس، «إن ثمة جنوداً مسيحيين كثيرين غير أنهم كانوا يرفضون القتال. يسبب من ذلك استشهاد كثيرين»، وفي هذا المنحى قال العلامة أوريجانوس «إن السيد لما وبخ بطرس على قطعه أذن جندي، عني أن المسيحيين لا يحقّ لهم أن يحموا أنفسهم من أعدائهم وأتينا لا نأخذ السيف ضد أمة ولا نتعلم الحرب»<sup>(٣)</sup>.

ولكن هذا الحوار والسلم، ليساً أصلاً منهجياً، إنما هما خطوة باتجاه نقل فكرة تجسّد السيد المسيح وبالتالي الخلاص، فالمسيحية وضعت بمشروعها الخلاصي النظام على مسار تاريخي يربط مصير الإنسان بمصير الإله المتجسّد، ودعت الفرد إلى اختيار شخصي لحياة روحية داخلية تصل إلى حدود التضحية بالذات من أجل الآخرين<sup>(٤)</sup>، شرط أن تكون هذه الدعوة قائمة على الإيمان النقي، «بإياكم أن يأسركم أحد بالفلسفة، بذلك الخداع الباطل القائم على سُنّة الناس وأركان العالم، لا على المسيح»<sup>(٥)</sup>، ومع أن بولس وضع حداً فاصلاً بين الأرضي والإلهي، إلّا أنه، في سبيل اقناع الآخر، يذهب إلى نصوصه ومرجعياته لاستمالته، وهذا ما فعله وسط مجمع الحكماء اليونانيين المُسمّى الأرياباغوس عندما استشهد ببيت شعري من أقلياتس يقول فيه: «... فيه حياتنا وحركتنا وكياننا... فنحن من سلالة...»<sup>(٦)</sup>. من هنا يصبح على المُحاور أن يتفهّم ثقافة الآخر ليستطيع أن ينقل إليه بشارة المسيح، يقول بولس الرسول، «جعلت من نفسي عبداً لجميع الناس حتّى أربح أكثر»<sup>(٧)</sup>، فالمنطق هو الربح وجذب الآخر إلى ساحة المسيحية، ويضيف، «وصرت للناس كلّهم كلّ

(١) جوزف كميل جبار، علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية، ضمن كتاب «واقع الحوار الإسلامي-المسيحي» (بيروت: دار المشرق) الصفحة ٣٦.

(٢) راجع: جورج خضر، الدين والدنيا (البلند: جامعة البلند، ١٩٩٦)، الصفحة ١٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٤) Catéchisme de l'Eglise Catholique (cite du Vatican, Mame- Plon), n 522.

(٥) فريديون ٢: ٤.

(٦) فريد غيث، فلسفة الدين كسبيل إلى الحوار الإسلامي، رسالة أعدت لنيل شهادة دبلوم (بيروت: الجامعة اللبنانية) الصفحة ١٤.

(٧) كورنثوس الأولى ٩: ١٩.

شيء، لأخلص بعضهم بكل وسيلة. أعمل هذا كله في سبيل البشارة»<sup>(١)</sup>. وأضاف في نفس السياق، «صرت للذين بلا شريعة كالذي بلا شريعة، مع أن لي شريعة من الرب بخضوعي لشريعة المسيح»<sup>(٢)</sup>، ويستشف من هذه النصوص أن الأصل في الحوار مع الآخر وفهمه ليس الحوار للتوافق حول نقاط محددة، إنما هو السعي لضمه إلى الرعية والمشاركة بجسد المسيح المتمثل بالكنيسة، لذلك صادر يوستينوس فكرة اللوغوس وجعل منها وجوداً متجسداً، فتحول اعتزازه بالفلسفة اليونانية، من التفكير بحسب اللوغوس إلى العيش وفق اللوغوس<sup>(٣)</sup>، وعندما يواجه الداعي صعوبة في إبلاغ الدعوة، عليه بالتوقف عنها لأن المدعو مرتبط بخطيئة لا يمكن أن يطهرها الرب<sup>(٤)</sup>.

**٢. موقف المواجهة:** واعتبر أصحابه أن الكنيسة هي صاحبة الحق والحقيقة. وابتداءً من مجمع نيقية، أخذت الكنيسة بموازرة السلطة السياسية، وما يدعم هذا الأمر الأحداث التي شهدتها القدس والإسكندرية على أثر قرارات مجمع خلقيدونية. ففي القدس، رفضت المدينة، بسكانها ورهبانها، استقبال الأسقف الذي عينه المجمع فقامت ثورة عنيفة دفعت بالأمبراطور إلى إرسال قوات مسلحة لفرض القرارات بالقوة فذبح الكثير من الرهبان<sup>(٥)</sup>. أما في القسطنطينية، فقد وصل الأمر بيوستينيانوس، وتحت شعار الوحدة بين الكنيسة والدولة، إلى إصدار مرسوم يعاقب بالموت كل من يرتد إلى الوثنية بعد أن يكون قد تعمد. ذلك أن النخبة المثقفة في المدينة، كانت لا تزال تحمل باطنياً بعض الأفكار الفلسفية القديمة<sup>(٦)</sup>، ووصل الأمر إلى حد إصدار الإمبراطور قراراً يمنع بموجبه التعليم الفلسفي، وأغلق آخر مدرسة للفلسفة اليونانية في أثينا سنة ٥٢٩ م<sup>(٧)</sup>.

ويُظهِرُ ذلك أن النخبة، عند تحولها إلى المسيحية، عملت على فرض الدين المسيحي على رعاياها، وأقرت مفهوم الحرب الدفاعية، التي تستهدف تعميم التبشير بالمسيحية. من هنا يمكننا أن نرصد الكثير من الأحداث التي جرت بعد انتصار الكنيسة المسيحية، حيث أصدر ثيودوسيوس، سنة ٣٩٣ مرسوماً يمنع اليهود من حق الاجتماع وحماية أملاكهم وأشخاصهم، وأقصاهم عن وظائفهم في البلاط الأمبراطوري. وحظر عليهم بناء مجامع جديدة، والزواج من مسيحيات وشراء عبيد مسيحيين. كما حظر على المسيحيين مصادقة اليهود والدخول إلى مجامعهم أو الاحتفال

(١) كورنثوس الأول ٩: ٢٢-٢٣.

(٢) كورنثوس الأول ٩: ٢١.

(٣) فريد غيث، للفلسفة الدين كسبيل إلى الحوار المسيحي الإسلامي، مصدر سابق، الصفحة ٢٠.

(٤) أعمال الرسل ١٥: ٢٠.

(٥) جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام (بيروت: دار الساقي)، الصفحة ٥٥.

(٦) المصدر نفسه، الصفحة ٦٢.

(٧) المصدر نفسه، الصفحتان ٦٤-٦٥.

بأعيادهم<sup>(١)</sup>. ولم يقف هذا الموقف السلبي عند اليهود، إنما تعداه إلى المسيحيين المخالفين للكنيسة الرسمية.

## ج. اللقاء بين الإسلام والمسيحية

لم يكن اللقاء بين الإسلام والمسيحية، يقوم على التسامح والحوار بشكل دائم، إنما مرّ بمراحل متعدّدة، وسنكتفي في خضمّ هذا البحث بالمأمة سريعة، تُظهر العلاقة بين هذين الدينين وكيفية تأرجحها.

### ١. مرحلة الدعوة

وهي المرحلة التي تلت البعثة النبوية الشريفة، وتميّزت بكونها مرحلة دعوة إلى الدين الإسلامي، وهنا نلاحظ مبادرات عدة، حيث وجّه النبي صلى الله عليه وآله وسلم الرسل إلى الحكّام، ودعاهم إلى دخول الإسلام أو اللقاء حول توحيد الله. وقد تطوّر هذا الأمر في النصوص اللاحقة حيث إنّ أوّل لقاء رسمي بين المسيحية والإسلام كان حين استقبال النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم وفد مسيحيّ نجران في المدينة، وهذا اللقاء حمل معه معالم كيفية التصرّف مع الآخر في الحوار، حيث لم يستقبلهم بشيابههم الرسمية، بل بشيابههم العادية، ولما حضر وقت الصلاة، أذن لهم بالصلاة في المسجد على الرغم من اعتراض بعض الصحابة، وتوافقوا بعد دعوة المباهلة وعقدوا صلحاً مع المسلمين ممثّل فيما بعد بمبدا الجزية<sup>(٢)</sup>. وهذه الروحانية الإسلامية لم تأت من فراغ، فالإسلام قد اعترف بالإرث الإبراهيمي، وجعله مرحلة من مراحل تطوّره، ويلاحظ أنّ القرآن لم يقف من المسيحية موقفاً سلبياً كدين ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى﴾<sup>(٣)</sup>، إنّما أثنى على الرهبان ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَسِيحِينَ وَرَهَبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فأكتبنا مع الشاهدين<sup>(٤)</sup>، وهذه الآيات تظهر نزعة إيجابية تجاه السلوكيات المسيحية، وإن لم يقرّ

(١) جون لوريمر، تاريخ الكنيسة (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٨)، الجزء ٣، الصفحة ١٢٩.

(٢) نباروق جمادة، العلامات الإسلامية النصرانية في العهد النبوي (دمشق: دار القلم)، الصفحات ٧٠-٧٥. وجاء في وصيّة النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «أوصيكم بتقوى الله وبمن معكم من المسلمين خيراً»، أو قال: «اغزوا باسم الله، فقاتلوا من كفر بالله، لا تغفلوا ولا تغفلوا ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيت عدوك فادعهم إلى إحدى ثلاث فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم واكف عنهم، ادعهم إلى الدخول في الإسلام، فإن فعلوا فاقبل منهم واكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين وإن دخلوا في الإسلام، فإن فعلوا فآخروهم أنّ لهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، وإن دخلوا في الإسلام واختاروا دارهم فآخروهم أنّهم يكونون كآعراب المسلمين يجرى عليهم حكم الإسلام، ولا يكون لهم من الفس، ولا في القسمة شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن أبوا فادعهم إلى إعطاء الجزية، فإن فعلوا فاقبل منهم، واكف عنهم، فإن أبوا فامتنع عليهم بالله وقاتلهم». المصدر نفسه، الصفحة ٥٧.

(٣) سورة المائدة: الآية ٨٢.

(٤) سورة المائدة: الآية ٨٢-٨٣.

لهم رؤيتهم العقائدية.

## ٢. مرحلة الخلافة الراشدة

لم تشهد هذه المرحلة تحولاً كبيراً في العلاقات الإسلامية المسيحية، فقد أقرّ الخلفاء ما جاء به الإسلام، وأقرّوا العهد الذي أعطاهما الرسول صلى الله عليه وآله للنصارى، وهذا ما تشهد عليه الكثير من النصوص الواردة من تلك الحقبة، فقد جاء في عهد أبي بكر،

هذا ما كتب به عبد الله، أبو بكر خليفة محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأهل غرنا، أحرارهم الله بجزائر الله، وذمة محمد النبي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على أنفسهم، وأرضهم ومساكنهم، وأموالهم، وساحلتهم وعبادتهم، وغائبهم، وشاهدتهم، وأساقفتهم، ورجالهم، وبيعتهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، ولا يحشرون، ولا يعشرون، ولا يغير أسقف من سقيفاه ولا راهب من رهبانيته، ووفى لهم بكل ما كتب محمد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وعلى ما في هذه الصحيفة جزاء الله وذمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وعليهم النصح والإصلاح فيما عليهم من الحق<sup>(١)</sup>.

والملاحظ أنه في هذه المرحلة، أخذت تظهر بوادر نزعة أقوامية عربية حيث جرى تمييز المسيحيين العرب، فلم تؤخذ منهم الجزية.

## ١. الإسلام خارج جزيرة العرب

وسمع توسع الدول الإسلامية، وتمتدّها إلى خارج الجزيرة العربية، عرفت العلاقات الإسلامية المسيحية مرحلة جديدة، حيث اقتضت ضرورات تسيير الدولة اعتماد الحكام المسلمين على الكفاءات العلمية والإدارية في الدول البائدة، وهذا التماس بين الديانتين أوجد جدلاً دينياً كبيراً، وقد حفّز هذا الجوّ سؤال المسيحية نفسها عن سبب هذا الواقع الذي وجدت نفسها به، وهو ما أدّى إلى استنفار العقول لمواجهة الإسلام والحفاظ على الذات. فكانت كتابات يوحنا الدمشقي التي تعتبر أولى انتقادات المسيحية للإسلام، حيث نظر إلى الإسلام كهرطقة دينية، وأطلق عليه لقب «السراقيني» نسبة إلى سارة زوجة النبي إبراهيم عليه السلام، التي أرسلت إسماعيل إلى الصحراء خالي الوفاض، ويكتب يوحنا الدمشقي بشأن ظهور الإسلام قائلاً،

كان العرب يزاولون عبادة الأوثان علناً إلى عهد هرقلوس. ومنذ هذا العهد وحتى أيامنا هذه، قام في ما بينهم نبي متحلّ (البسوة) اسمه محمد، والذي قد أنشأ هرطقته الخاصة بعد أن تعرّف بالصدقة على العهدين القديم والجديد، وبعد أن تحاور مع

(١) فاروق حمادة، العلاقات الإسلامية النصرانية في العهد العربي، مصدر سابق، الصفحة ١١٩.

راهب آريوسي...<sup>(١)</sup>

وهذه النظرة التي أشاعها يوحنا الدمشقي، سببت الكثير من اللبس المتعلق بالنظرة المسيحية للإسلام، فهي وبسبب رغبتها في الدفاع عن العقيدة المسيحية، أخذت تُؤوّل الكثير من الأمور الإسلامية، وتعطيها بُعداً وثيقاً.

فيوحنا الدمشقي، وعلى الرغم من عمله في حضن الدولة الإسلامية، بقي يكنّ كراهية تجاه العرب المسلمين، ربما لم تظهر هذه النظرة إلى العيان إلا بعد تقاعده وانخراطه في دير القديس سابا بفلسطين، حيث كان يدعو في صلاته للإمبراطور البيزنطي بالنصر على الأعداء، متمنياً من خلال شفاعة الثيوتوكوس، أن يسحق «أمة البرابرة» بقدميه. ولا يوجد من شك أنه كان يقصد بالبرابرة هنا المسلمين، حيث يقول «إنهم شعب الإسماعيليين، الذين يحاربون ضدنا»<sup>(٢)</sup>. وهذا الجو الموغل في العداء للإسلام، أنتج بيئة ثقافية تأثرت به، فظهرت شخصية ثيودور أبو قرّة المتفنن للفلسفة اليونانية، لا سيما الأرسطية، والذي، عندما أراد أن يناقش الإسلام، ذهب إلى تعبيرات شعبية، وتكلم بلغة السوق بعيداً عن العلمية. ويقارن ثوما الأكويني، في أحد كتبه، ما بين الانتشار السلمي للمسيحية والانتشار الإكراهي للإسلام. فهو يفسّر ظاهرة انتشار الإسلام على أساس أن المؤمنين بدعوة الرسول العربي أولاً كانوا من الناس الجهلة البسطاء، العائشين في الصحراء والذين لم يسبق لهم أن عرفوا أيّ تعليم أو عقيدة إلهية. وعن طريق أولئك البدو، أجبر محمد بقية الناس في المنطقة على الامتثال لشريعته بقوة السيف<sup>(٣)</sup>.

وهكذا يمكن القول، إنه من خلال كتابات يوحنا الدمشقي وثيودور أبو قرّة وُلد نوع جديد من الأدب الديني في بلاد الشام مناهض في جوهره للإسلام، وهذا ما تبلور في وقت لاحق من خلال المناظرة التي دارت بين عبد الملك بن مروان وراهب يدعى ميخائيل السابّي، أو المراسلات الدينية-الرسمية، التي حفظها المؤرخ الأرميني جيفوند، بين الخليفة الأمويّ عمر بن عبد العزيز والإمبراطور البيزنطي ليو الثالث الإيسوري، أو المحاورات الدينية الشعبية، كحوار بين ساراقيني ومسيحي - الذي من المحتمل أنه كان معاصراً أو تالياً لمجادلة عمر بن عبد العزيز مع ليو الثالث - وأخيراً قصص الشهداء والقديسين المسيحيين الذين استشهدوا على أيدي المسلمين كما صورّتهم سيرهم<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر، جوزف كميل جبارة، علاقة الكنيّة بالأديان غير المسيحية، مصدر سابق، الصفحة ٣٣.

(٢) طارق منصور، المسلمون في الفكر المسيحيّ، العصر الوسيط (القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، الطبعة الأولى، الصفحة ٨١.

(٣) صلاح أبو جودة اليسوعي، والع الحواري الإسلامي المسيحيّ عشية المجمع الفاتيكاني الثاني (بيروت: دار المشرق) الصفحة ٣٣.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٨٤.

وفي مقابل المسيحية، انبرت الأقلام الإسلامية في مواجهة الكتابات المسيحية، فشاعت الكتب الجدلية، فنقرأ عن مجموعة من علماء المسلمين انبروا للرد على الكتابات المسيحية، وتحدثت المصادر عن أعمال ضرار ابن عمرو القاضي الذي كتب أول عمل جدلي - إسلامي ضد المسيحية، والقاسم بن إبراهيم الرسي ضمن رسالة قصيرة تحدثت عن مفهوم التثليث والتوحيد<sup>(١)</sup>، والجاحظ الذي ترك رسالة أسماها «الرد على النصارى»<sup>(٢)</sup>، واليعقوبي الذي أفرد في تاريخه مكاناً للحديث عن المسيحية، وتحدث عن الأناجيل الأربعة<sup>(٣)</sup>، والمسعودي الذي تناول المسيحية في «رسالة التنبيه والإشراف». وكلما كانت تقدم الفترة الزمنية في التعايش الإسلامي كانت تتطور وسائل الجدل، حيث نجد أبا الريحان البيروني، قد استفاد بالحديث عن المسيحية وفريقها وأعيادها في كتابه «الآثار الباقية عن القرون الخالية»<sup>(٤)</sup>، وكتب ابن حزم كتاباً حول الملل والنحل أسهب فيه بالحديث عن المسيحية وحاول من خلاله تقديم صورة واقعية عن المسيحية، وكتب أبو حامد الغزالي رسالة في هذا الموضوع أسماها «الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل»<sup>(٥)</sup>، وكتب ابن عبيدة الأنصاري كتاب «مقاطع الصلبان في الرد على عبدة الأوثان»، بالإضافة إلى أعمال كتبها ابن قيم الجوزية وابن تيمية.

ويلاحظ القارئ، لهذه النقاشات طابعها العقائدي البحت، ويمكن أن نرصد عدداً من النقاط التي تميز الحوار الديني في تلك المرحلة:

هو حوار حول مسائل دينية، كل طرف يحمل رؤيته الخاصة حول الآخر، وكل منهما لا يفقه اللغة اللاهوتية التي يتكلم بها الآخر، فالمسيحية كانت تتكلم اللغة اليونانية، وترفض الأخذ بغيرها، ولم يكن هناك مراجع عربية تحدثت حول هذه الموضوعات على الرغم من الوجود العربي، وهذا الأمر أبعد المسلمين عن فهم حقيقة المسيحية السائدة في بلاد الشام، بينما كانت المسيحية تعتمد على النصوص اليونانية واللاتينية، فهم لم يعودوا إلى النصوص العربية، على الرغم من معرفتهم لهذه اللغة، إنما استقوا معلوماتهم من شذرات تُرجمت إلى اليونانية مع وجود أخطاء كبيرة فيها على صعيد الترجمة.

التناقض في الرؤية التاريخية للحيز مكان النزاع، فالعربي والمسلم عندما أتوا إلى بلاد الشام ومنها انطلقوا إلى العالم، كانوا يريدون العودة إلى أرض ميراث إبراهيم، بالتالي فهي عودة إلى أرضه،

(١) انظر، محمد عمارة، الرسائل التوحيدية (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٧٢)، الجزء ٢.

(٢) انظر، الجاحظ، الرسائل الكلامية، (بيروت: دار الهلال).

(٣) أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي (بيروت، دون تاريخ)، الجزء ١.

(٤) أبو ريحان البيروني، الآثار الباقية من القرون الخالية، تحقيق خليل عمران المنصور (بيروت، ٢٠٠٠).

(٥) أبو حامد الغزالي، الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٩).

ولكن المسيحية نظرت إلى تلك الأرض من خلال قداسة الشهداء الذين سقطوا عليها، من هنا لم تستطع أن تفهم الانتصار الإسلامي، إنما اعتبرته نوعاً من العقاب الإلهي لا بد من أن يزول مع عودة حكام بيزنطية إلى رشدهم.

اعتبار الحوار ملتقى لتسجيل النقاط والمواقف على الآخر، حيث عمل كل طرف على تسجيل الحوار مع الآخر، واعتبار نفسه متصراً.

ولقد تطوّر الحوار الإسلامي المسيحي على مرحلتين؛ في المرحلة الأولى طرحت بعض القضايا، التي أثارها يوحنا الدمشقي، وهي: (أ) قضية الخير والشر وأسبابهما؛ (ب) ألوهية المسيح؛ (ج) موت عيسى أو الثيوتوكوس؛ (د) تكوّن الدودة في الجرح؛ (هـ) تعميد المسيح. أما المرحلة الثانية، والتي ابتدأت في القرن التاسع، فشملت الموضوعات التالية: (أ) ألوهية المسيح وعلاقته بالآب؛ (ب) مسألة الأقانيم الثلاثة، الآب والأبن وروح القدس؛ (ج) مسألة الختان؛ (هـ) ذكر محمد في الأنجيل، هل هذا الأمر حقيقي؟ (و) موقف المسيحيين من نبوة النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم؛ (ز) صلب المسيح وموته وقيامته من بين الأموات؛ (ح) علة عدم اعتراف المسيحيين بنبوة محمد؛ (ط) تحريف الإنجيل والتوراة؛ (ي) مسألة القضاء والقدر؛ (ك) موضوع القرآن؛ (ل) العنف في الإسلام؛ (م) موضوع الإباحية في الإسلام؛ (ن) علاقة الإسلام بالديانات السابقة.

ولم تأخذ هذه النقاشات شكلها اللاهوتي البحت، إنما أخذت تتمظهر بمظهر الكتابات الفلسفية، خاصة في الجانب المسيحي، الذي لجأ إليها في سبيل إعطاء مسحة فلسفية لبعض المقولات الدينية، ففي القرن التاسع استخدم حبيب بن خدمة أبي رائطة التكريتي [مسيحي] الوسائل الجدلية والبراهين المنطقية المعروفة عند فلاسفة اليونان مكيّفاً إيّاها مع متطلبات علم الكلام في عصره: فكانت له مساهمات في بحث قضية التوحيد والتثليث<sup>(١)</sup>، وكأنهم كانوا يريدون أن يوجدوا عنصر تفاضل بعدما بلغت النزعة الكلامية موقعاً متقدماً، وهم يريدون من خلال الفلسفة أن يزدروا تلك النزعة عبر العمل على قطاع تمرسوا فيه.

#### ٤. الحروب الصليبية

قبل الدخول في الحروب الصليبية، لا بد من التوقف عند شخصية شارلمان، الذي باشر الحروب الدينية ضد المسلمين من أجل إخراجهم من أوروبا، وهذه الحروب حفّزت الشعراء على التغني بها

(١) راجع: طارق متري، المسيحيون الشرقيون والإسلام، ضمن كتاب «الظواهر المتبادلة بين المسيحيين والمسلمين» (البلند: جامعة البند، ١٩٩٧)، الصفحة ٨٩.

في الملحمة التاريخية «أنشودة رولان»، والتي يصوّر فيها الشاعر التضحيات التي قدّمها شارلمان من أجل تحقيق المثل العليا، الدين والقتال. وفي خضمّ هذا الأمر، يبدأ بتقديم رؤية مشوّهة عن الإسلام تصوّره كديانة هرطوقيّة إباحتية، وهكذا يدخل الكره الأوروبيّ تجاه المسلمين الأدب الشعبيّ ليعبّر عن مكنون في النفس الأوروبيّة، يسعى إلى استرداد كلّ ما فتحه العرب، وهو ما تعكسه خاتمة «أنشودة رولان» من سقوط مدينة سرقسطة الأندلسيّة وهزيمة المسلمين هناك.

وهذه الرؤية التي أطلقتهما العقليّة الأوروبيّة، عمّظهرت من خلال تدفّق العنف الأوروبيّ إلى الشرق، وشكّلت الحروب الصليبيّة نقطة الذروة، حيث مثّلت القطيعة مع الآخر عنوان المرحلة، فانطلق الأوروبيّون من ما أشاعه بعض المسيحيّين المشرقيّين من صورة سلبية للإسلام. يقول جورافسكي،

وإذا كنا ننق على واقعة أنّ التصورات الأوروبيّة للإسلام نشكّلت ما بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر للميلاد، فإننا يجب أن نشير إلى حقيقة أنّ هذه التصورات تكوّنت في كثير من جوانبها وخطوطها الكبرى على خلفيّة التفسير المسيحيّ الشرقيّ للعقيدة الإسلاميّة<sup>(١)</sup> كارتكاز لشنّ الحملات الصليبيّة.

يقول البابا أوربانوس،

يا شعب الفرنجة! شعب الله المحبوب المختار!... لقد جاءت من تخوم فلسطين، ومن مدينة القسطنطينيّة، أنباء مخزّنة تعلن أنّ جنساً لعيناً أبعد ما يكون عن الله، قد طغى وبغى في تلك البلاد، بلاد المسيحيّين، وغرّبها بما نشره فيها من أعمال السلب والحرائق؛ ولقد ساقوا بعض الأسرى إلى بلادهم وقتلوا بعضهم الآخر بعد أن عذبوهم أشنع العذيب. وهم يهدمون المذابح في الكنائس، بعد أن يدنسوها برجسهم،... فلئزّ همّتكم ضريح المسيح المقدّس ربّنا ومقدّنا، الضريح الذي تمّلكه الآن أمّ مخمسة، وغيره من الأماكن المقدّسة التي لوّنت<sup>(٢)</sup>.

هذا بالإضافة إلى ما أثارته عقليّة الشعراء من ملاحم شوّهت النظرة الأوروبيّة إلى المسلمين.

وهذه الدعوة، وإن كانت تحمل في طيّاتها أمراً تعبويّاً يهدف إلى إثارة حماس المسيحيّ للدخول إلى المعركة ضدّ المسلمين، ولكنّها ما كانت لتجد صدى لها، لو لم تكن قد عُزّزت بصورة نمطيّة عن الإسلام تظهره كديانة وثنيّة. فالإسلام بالنسبة لهم كان حركة شيطانيّة. يقول راهب دومينيكانيّ، معاصر لدانتّي، زار بغداد وعاد إلى أوروبا بحكاية خرافيّة جاء فيها،

بما أنّ لم تكن للشيطان قدرات ذاتيّة كافية لوقف انتشار المسيحيّة في الشرق اخترع كتاباً، يمثّل حلقة وسطى بين العهدين

(١) ميخائيل زايبوروف، الصليبيّون في الشرق (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٦)، الصفحة ٧٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحات ٣١-٣٢.

القديم والجديد، واستخدم لأجل هذه الغاية الشريرة وسيطاً من طيعة الشيطان ذاته. أما الكتاب فهو القرآن، بينما الوسيط هو النبي... الذي يجسد دور المسيح الدجال<sup>(١)</sup>.

فالمسيحية الغربية لم تكن رحيمة مع الإسلام، فهي اعتبرته عدوها الأول، وهذا الأمر لم تستأثر به كنيسة دون أخرى، فحتّى الكنائس الإصلاحية حملت بذور هذه الرؤية، وهذا ما يعكسه رأي اللاهوتيين الذين اعتبروا «أنّ الإسلام ينبغي أن يواجه عسكرياً، ولا جدوى من محاولة إنقاذ أرواح الهالكين من أتباعه عن طريق التبشير»<sup>(٢)</sup>.

ويلاحظ الباحث في موضوع الحوار الإسلامي المسيحي أثناء الحروب الصليبية الأمور التالية:

أ- الإسلام هرطقة مسيحية.

ب - الإسلام دين شهواني.

ج - الإسلام ديانة عنف.

د - محمد ليس نبي.

يذكر أخيراً، أنّ الحروب الصليبية، تركت أثراً على الكنيسة، فدفعتها للتفكير بطبيعة الإسلام، وهذا ما دفع ثلاثة من كبار اللاهوتيين الغربيين، من موقع اليأس من ضرب الإسلام عسكرياً، إلى التفكير في طريقة سلمية لاستيعاب المذ الإسلامي. وكان أول هؤلاء يوحنا السيجوفي، الذي جاهد طويلاً لترجمة القرآن الكريم ثانية عام ١٤٥٥م إلى اللاتينية، مهيئاً لعقد مؤتمر إسلامي مسيحي، شامل يدعو فيه اللاهوتيين الكاثوليك الذين عرفوا الإسلام جيداً لاعتناق الدين الصحيح، أي الكاثوليكية. وكان ثاني هؤلاء نيقولاس فون كيس، الذي استجاب لنداء يوحنا صديقه، فكتب مؤلفاً ضخماً درس فيه النصّ القرآني دراسة داخلية مفصلة، إرشاداً للكهنة المسيحيين في جدلهم مع المسلمين. أما ثالثهم فكان إنياس سلفيوس، الذي صار بابا بعد ذلك باسم بيوس الثاني، فقد استجاب لنداء يوحنا أيضاً بارسال رسالة بشوشة إلى السلطان محمد الفاتح يدعو فيه إلى اعتناق المسيحية مقابل السيادة على العالم<sup>(٣)</sup>.

قد يوحي الكلام السابق أنّ الإسلام والمسيحية لم يعرفا نقطة التقاء، وكأنّ الأمر عبارة عن حرب دائمة بين منظومتين من عوالم مختلفة، فهناك العديد من المواقف التي تتسم ببعض المرونة

(١) أليكسي جورانسكي، الإسلام والمسيحية، تعريب خلف الجراد (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، ١٩٩٦)، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢١٥، الصفحة ٧٤.

(٢) ريتشارد سودرن، صدمة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٤)، الصفحتان ١٦-١٧.

(٣) طارق منصور، المسلمون في الفكر المسيحي المعاصر (القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، الطبعة الأولى.

وأبرزها ما جاء عن أصحاب النزعة الروحية في الطرفين، فهناك موقف فيسار أبيلار (١٠٧٨-١١٤٢) الذي رفض في مؤلفه «اللاهوت المسيحي» أن يكون المسيحي وحده مهياً للخلاص، ووصف هذا الاعتقاد بأنه مناف للعقل، فالله، عنده، يحب جميع البشر<sup>(١)</sup>، وأرسل البطريرك فوتيوس رسالة إلى الخليفة المقتدر يحدثه عن كيفية التقاء الخصال الحسنة بين الناس، يقول، «إن النبات في العقل والسلوك والإنسانية وغيرها من الخصال التي تزيّن الطبيعة البشرية تثير عند الذين يحبون الخير حباً نحو الذين لهم الخصال نفسها، رغم الاختلاف في الإيمان بينهم»<sup>(٢)</sup>. وهذه المقاربة نجدها عند غريغوريوس بالاماس الذي، وإن تناظر مع المسلمين في إحدى رسائله الزعوية، حرص على إبقاء الباب مفتوحاً أمام التلاقي وذلك من خلال إبرازه الوجه الإيجابي لما يقول الإسلام عن المسيح والمسيحية. كما نجد عنده إشارات إلى منزلة الإسلام في المقاصد الإلهية من حيث تأكيده على الوحدةانية ضد الوثنية وعلى نحو يفوق ما جاء في الحكمة اليونانية<sup>(٣)</sup>.

كما أن البابا غريغوريوس السابع (١٠٧٣-١١٤٢)، عزز العلاقة بينه وبين ملك موريثانيا، ووجه إليه رسالة يقول فيها: «يجب علينا، نحن وأنتم، أن نعطي للأمم الأخرى مثلاً على محبة الله، لأننا نؤمن ونعترف بإله واحد ولو بطرق مختلفة، ونسبحه ونعبده كل يوم كخالق الأزمنة كلها وسيد هذا العالم»<sup>(٤)</sup>.

## ٥. سقوط القسطنطينية والمسيحية المشرقية

أحدث سقوط القسطنطينية والحروب الصليبية هزة عنيفة في المسيحية المشرقية، مما دفعها إلى تكوين هويتها الخاصة المندمجة بمجتمعاتها، ففي السنة التي سقطت فيها، كتب جورج التريبيزوندي إلى السلطان محمد الثاني يقترح عليه أن يدعو إلى مجمع إسلامي-مسيحي يشترك فيه أهل الشرق كله، ويهدف بالنهاية إلى وحدة الجنس البشري تحت راية إيمان واحد. وتتأسس هذه الدعوة على أن الله أعطى القسطنطينية للسلطان الشاب لكي يحقق هذه الرسالة النبيلة. وأما السبيل إليها فهو إنشاء امبراطورية شرقية عظيمة حيث القوة الفتية للشعب التركي «تقطع» الشجرة ذات الجذور العميقة، أي الحضارة البيزنطية المسيحية<sup>(٥)</sup>.

والمسيحية المشرقية، عملت على البرهنة على أن المسلمين والمسيحيين على اتفاق في الأساسيات

(١) لطفی الحداد، الإسلام بهيون مسيحية (بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٤)، الصفحة ١٠٨.

(٢) طارق مزري، المسيحيون الشرقيون...، مصدر سابق، الصفحة ٩٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٩٣.

(٤) لطفی الحداد، الإسلام بهيون مسيحية، مصدر سابق، الصفحة ١٠٩.

(٥) طارق مزري، المسيحيون الشرقيون...، مصدر سابق، الصفحة ٩٧.

وأن الخلافات في معظمها تتردّ إلى عدم الانفتاح على الآخر، مع الحفاظ على المسيحية كجذر حضاريّ يستطيع أن يستوعب الإسلام، وهو ما يؤكّد عليه جورج أمير وتراس. وكلّما كانت تعايش المسيحية المشرقية في بيتها، كانت تذهب باتجاه تثبيت بعدها، وهذا الأمر جعلها تأخذ مواقف معادية لللاتين والكنيسة الغربية.

## الخاتمة

وهكذا، انتهت المرحلة الأولى من حوار الدهشة والغربة، فالمسيحيّ المندم من واقعه كان عليه العيش في غربة مع الآخر والقبول به مرغماً، فعبر عن هواجسه وقلقه، واستحضر الآخر بصورة مريبة حولته إلى وحش يريد الانقضاء عليه، وهذا التصوّر نقله إلى خارج حدود الذات إلى الآخر، الذي استخدمه ليبرّر حروبه، التي أيقظت المسلم وأدهشته ونقلته إلى غربة السؤال ومنفى القلق.



## فلسفة جديدة للحوار الدينيّ

أديب صعب<sup>(١)</sup>

هدف الدين - كلّ دين - الوصول إلى الحقيقة المطلقة بمعية الشعائر والعمل الصالح والافتداء بالأخيار وبالنموذج الأعلى المنشود المتمثل بالإنسان الكامل. وحيث تشترك الأديان في هذه العناصر (مبدأ الوحدة)، وإن تظهرت بشكل مختلف في كلّ دين (مبدأ التنوع في الوحدة)، فإنّ جوهرها واحدٌ في نهاية المطاف.

يعتبر المقال بين أيديكم أنّ كلّ مقارنة حوارية، متى ما ابتعدت عن تكثيف الفوارق لانطلاقها منها، ونَحَت منحي الإقرار بالجوهر الواحد، فإنّها سوف تبتعد عن كلّ مسبّات الحقد والعنف إذ تتأسّس، عندها، على مبدأ التساوي في القيمة والكرامة الإنسانية وفي الحاجة الدائمة إلى رحمة الله ورعايته.

يقوم الحوار الإسلاميّ - المسيحيّ، كما يُمارَس حتّى اليوم، على خطأ مزدوج: في مقارنته وفي هدفه.

أمّا المقارنة فهي الانطلاق من مسائل خلافية بين الطرفين، مثل قول المسيحيّين بالتجسّد، أي بأنّ يسوع المسيح هو الله نفسه متجسّداً، وبالصلب والفداء والقيامة، ومثل احتكام المسلمين إلى بعض آيات الإنجيل التي تتحدّث عن «البراقليط» (ومعناه «الروح القدس» أو «المعزي») كإشارة إلى نبوة محمد، واحتكام بعضهم إلى «إنجيل برنابا» إمعاناً في تأكيد هذا الأمر. وهو كتابٌ منحول في نظر المسيحيّين وعلمائهم، لا يمت بأيّ صلةٍ إلى الأناجيل الأربعة المقبولة.

وأما هدف الحوار، المُعلن أو المُضمر، فهو، في الأقلّ، تقليصُ الفسواق وحلُّ الواحد على الاعتراف بالآخر واحترام وجهة نظره، مع التمسك بتفوق وجهتنا، وفي الأكثر إقناع من نحاوره بوجهة نظرنا وحمله على التحوّل إلى ديننا. ويتخذ التحوّل في مصطلح الغلاة من الطرفين

(١) أستاذ جامعيّ ومؤلف في فلسفة الدين.

اسم «الاهتداء»، أي الانتقال مما هو «أقل صحة» إلى ما هو «أكثر صحة»، من «الناقص» إلى «الكامل».

لكن، ما هو مقياس الصحة والخطأ في العقائد الدينية؟ أفهم أن تكون هناك مقاييس منطقية للاستنتاج السليم بناءً على مقدمات معينة. وهذه مقاييس منطقية عامة لا تختص بالدين وحده، بل تتناول كل الموضوعات التي يتداولها الناس. أما تبرير المقدمات نفسها بالنسبة إلى الدين فقامت أيضاً على العقل. والمقصود هنا العقل الديني، لأن مفهوم العقل نسبي، يعتمد في تحديده على طبيعة المعقول. وجود الله (وهو المعقول الديني)، مثلاً، يحمل معه مفهوم الوجود الواجب، غير المادي، غير المحدود، الكلّي القدرة والعلم والحكمة والصلاح. كما يحمل معه مفهوم الوحي أو خطاب الله للبشر. وهذا الخطاب يحكم على إلهيته من خلال أغراضه ومراميه ووسائله وتفصيله جميعاً. وإذا تلاقت المسيحية والإسلام والهندوسية والبوذية والطاوية وسواها من الأديان على جلال الغايات والوسائل، فليس من حجة عقلية أو نقالية مقبولة لحجب الصحة الإلهية عن أحدها أو إخضاع هذه الصحة للزيادة والنقصان.

من هنا لا تغريني أبداً عناوين كتب - وما أكثرها - من نوع: «لماذا أنا مسلم؟» أو: «لماذا أنا مسيحي؟». لكن تغريني أكثر عناوين مثل: «كيف اهتديت إلى الإيمان؟»، أو: «لماذا تحولت إلى البوذية؟». والجواب الصحيح عن سؤال: «لماذا أنت تنتمي إلى هذا الدين؟» هو شيء كالآتي: «أنا برذني (أو مسلم أو مسيحي أو أي شيء آخر) لسبب بسيط جداً، هو أنني ولدت في بيت بوذي وفي بيئة بوذية وريت على التعاليم والتقاليد البوذية. أنا لم اختر البوذية ديناً لي، لكنها تراثٌ وجدت نفسي فيه منذ الولادة، وقد اختاره أحد أجدادي في زمن سحيق لا أعرفه».

إن الانتماء الديني، كالانتماء القومي أو اللغوي، ليس في العادة شيئاً نختاره ذهنياً بعد مقارنتنا عدداً من النماذج. إلا أن التاريخ يخبرنا عن حالات عديدة حصل فيها فرض للدين أو للحكم أو للغة بالقوة العسكرية. لكن إذا كان هذا أمراً لا ترجّحه أي جماعة لنفسها من جماعة أخرى، فلا يجوز لأي جماعة أن تفرضه على سواها. كما أن هناك حالات يحصل فيها تحول من دين إلى آخر، أو من مذهب إلى آخر ضمن الدين الواحد، بناءً على قنوات شخصية راسخة أحياناً، ولكن ليس في كل الأحيان. وإذا كان المصطلح اللاهوتي أو الكلامي يُسمّى هذه الخبرات «اهتداء»، لاقتناع دُعائه بأن دينهم هو الدين الأصح، فأخرى أن تنبئ لها عبارة «التحول» الحيادية لأنها أكثر انسجاماً مع النظرة القائلة بالاختلاف المحض بين الأديان.

إلا أن ثمة حالات تحول يشعر أصحابها معها بأنها حالات اهتداء عميقة. على الأقل، هناك

خبرات يتحوّل فيها المرء من عدم الإيمان، أو من التشكيك، إلى الإيمان. وهناك خبرات ينتقل فيها المرء من انتماء اسمي أو ظاهري أو «اجتماعي» إلى انتماء قلبي روحي صادق داخل الدين عينه. وربما حصل انتقال كهذا من مذهب إلى آخر أو من دين إلى آخر. وإذا كان جانب مهم من الاهتمام انتقالاً من اللاإيمان إلى الإيمان أو من إيمان اسمي بارد إلى إيمان فعلي حارّ، فمن الإجحاف، لا بالمعنى النفسي فقط، بل بالمعنى اللاهوتي أيضاً، حجب صفة الاهتمام عن بعض هذه الخبرات والاقتصار على صفة التحوّل الحيادية.

في أي حال، معظم الحوار التقليدي لم تفرزه حلقات مخصصة للحوار. لكنّه ظهر في الأدبيات اللاهوتية أو الكلامية من كلا الطرفين، خصوصاً في الشروح العقائدية الموجهة إلى المؤمنين هنا وهناك. فالدفاعات الدينية، التي تختصرها دساتير الإيمان أو العقائد، تترض اعتراضات الأديان والمذاهب الأخرى، وتردّ عليها من غير أن تسمّيها بالضرورة. من هنا كان الكثير من اللاهوت أو الكلام الذي نشأ حول المسيحية والإسلام جدلياً أو سجالياً. وما السجال سوى نوع من الحوار. ومن الطريف قراءة النصوص العقائدية ودراساتها على أساس سجاليّتها الكامنة.

لكن مع نشوء حلقات أو مؤسسات للحوار الإسلامي - المسيحي بهدف تحقيق الوحدة الاجتماعية أو صونها، بدأ يظهر، ضمن هذا الخط التقليدي نفسه، محاولات حوارية تتميز بالمساومة من أجل إرضاء الطرف الآخر. وهذا قد يُفرغ المسيحية أو الإسلام من بعض المحتوى المميز. وهو، بالطبع، أمر غير مطلوب. ليس مطلوباً من المسلم أن يعترف، مثلاً، بصلب المسيح، كما أنه ليس مطلوباً من المسيحي أن يتنازل عن هذا الإيمان. وليس مطلوباً من المسيحي أن يتخلّى عن عقيدة الثالوث ويتبنى التصور الإسلامي للألوهة، لأنّه إذ ذاك يتخلّى عن جانب أساسي من إيمانه.

هناك نظرة بديلة إلى الحوار طرحتها في كتيبي الأربعة: «الدين والمجتمع» (١٩٨٣)، «الأديان الحية» (١٩٩٣)، «المقدمة في فلسفة الدين» (١٩٩٤)، «وحدة في التنوع» (٢٠٠٣). تقوم هذه النظرة على أنّ الأديان تتلاقى حول جوهر واحد مكوّن من العناصر الأساسية الآتية:

أ. النظام المادّي الظاهر لا كيان له في ذاته ومن ذاته، لكنه يستمدّ كيانيته من حقيقة مُطلقة تُغدق عليه المعنى والقيمة. وإذا كان الواقع واقع انفصالٍ عن هذه الحقيقة، فهدف الدين تحقيق الخلاص عبر إعادة الاتصال بها.

ب. هذا الاعتراف اللفظي غير كافٍ لإعادة الاتصال بالمطلق. ولو توقّف الدين هنا لما اختلف عن الفلسفة. ومن أهم الوسائل الدينية لوصول المحدود باللامحدود ما يُسمّى الشعائر أو الطقوس، مثل الصلاة والصوم والحج.

ج. الأخلاق أو السلوك الحسن وسيلة أخرى لوُضِلَ المحدود باللامحدود، أي لتقريب الإنسان، ومن خلاله الوجود كله، إلى المصدر الإلهي. من هنا تقرن الأديان على الدوام، حسب التعبير الإسلامي، بين «الإيمان» و«عمل الصالحات».

د. في محاولته التقرب من الألوهة عبر الأخلاق الحميدة، يقتدي المؤمن بمؤسس دينه أولاً. ففي المسيحية، يسوع المسيح هو مثال الإنسان الكامل، وفي الإسلام النبي محمد.

هـ. على مستوى مجاور للمؤسسين، تأتي طبقة القديسين أو الأولياء. وهؤلاء أناس أبرار في كل دين استطاعوا، عبر سيرتهم الصالحة، محاكاة مؤسس دينهم أو تحقيق ما يقتضيه منهم هذا الدين. فالإقتداء بالأخيار مطلوب أيضاً من المؤمن لتحقيق المثال الأعلى المنشود.

هذه العناصر نجدها لا في المسيحية والإسلام فحسب، بل في كل الأديان، ومنها الهندوسية والطاوية والبوذية. والحق أن ما يجعلنا نسمي نظاماً ما ديناً هو احتواؤه على العناصر المذكورة. لذلك لا أجد أساساً مقبولاً للتمييز بين أديان «سماوية» وأديان «غير سماوية». والأحرى أن لكل الأديان - سواء أكانت «إبراهيمية» أم «براهمانية» أم غير ذلك - صلة بالسماء أو بالألوهة، إذ يكفي أن تسمي نفسها هكذا وأن تعترف بالديهة السليمة أو العقل أو الفطرة بجلال غاياتها ووسائلها لتكون هكذا.

إلا أن اشتراك الأديان كلها في العناصر المذكورة لا يجعل منها ديناً واحداً. فلكل منها نظرتة إلى الألوهة، وإلى الشعائر، وإلى الأخلاق، وإلى المؤسسين والأولياء الذين يقتدي بهم المؤمن من هذا الدين أو ذاك. ولو زالت هذه الفوارق لتقلصت الأديان كلها إلى دين واحد.

مع الاعتراف بهذا الجوهر الواحد للأديان، أي بمبدأ الوحدة، وبأن كل دين يعبر بطريقته الخاصة عن كل عنصر من العناصر الخمسة (وقد تُفصل لتغدو أكثر كثيراً) التي يتكوّن منها هذا الجوهر، أي بمبدأ التنوع أو التعدد، نحصل على فلسفة جديدة للحوار بين الأديان يمكن أن نسميها فلسفة الوحدة في التنوع. وهو العنوان الذي أعطيته لكتابي الأخير في الرباعية.

في ضوء هذه الفلسفة، يغدو هدف الحوار الديني حمل الآخر الذي نتحاور وإياه، ليس على هجر دينه واعتناق ديننا، بل على الإقرار بهذا الجوهر الواحد واكتشاف «الدين» في «الأديان»، أي اكتشاف الوحدة في التنوع واكتشاف التنوع في الوحدة. ومع العثور على هدف جديد للحوار الديني - لا بين المسيحية والإسلام فحسب بل بين الأديان كلها، أي الأنظمة الإلهية التي تتلاقى في وظائفها حول العناصر الخمسة المذكورة - تكفّ مقارنة الحوار عن الانطلاق من مسائل خلافية بهدف إرباك من نحاوره والتغلب عليه وحمله على طرح دينه و«الاهتداء» إلى ديننا، وتحوّل هذه

المقاربة إلى دعوته كسي يكشف أنَّ ما يحاول بلوغه بواسطة دينه هو عين ما يحاول الآخر بلوغه بواسطة دينه هو، تماماً كما يحاول الروسي، مثلاً، والفرنسي فغله عندما يعبر كل منهما، بلغته هو، عن الشيء نفسه.

ليس المطلوب أن يصير المسلم مسيحياً ولا المسيحي يهودياً ولا اليهودي زردشتياً ولا الزردشتي بوذياً ولا البوذي هندوسياً، كما أنه ليس مطلوباً أن يكتسي الأفريقي بشرّة بيضاء والأوروبي بشرّة سوداء، ولا أن تتخلّى روسيا عن لغتها لتتبني اللغة الإسبانية أو أن يتخلّى اليابانيون عن لغتهم ليتكلّموا العربيّة. بل المطلوب أن يكفّ الناس عن ذلك التصنيف القديم الذي طالما أدى إلى سوء تفاهم وحقد وعنف، كمثّل نظر الإغريق إلى الأقوام واللغات الأخرى على أنها «همجيّة»، ونظر اليهود إلى سواهم، أي «الأمم»، على أنهم خارج نطاق الخلاص لأنهم ليسوا «شعب الله المختار»، ونظر بعض الشعوب الحديثة المغالية في قوميتها إلى نفسها على أنها «العرق الأنقى». وكما أن الأوروبي ليس أقلّ ولا أكثر إنسانية من الأفريقيّ لأنه أبيض البشرة، والإنكليزيّ ليس أكثر ولا أقلّ إفصاحاً عن مشاعره في لغته تماماً هو الفرنسيّ في لغته، هكذا تابع دين معين ليس أكثر أو أقلّ، أعلى أو أدنى، أفضل أو أسوأ، ديناً بالضرورة من تابع دين آخر.

الوحدة ضمن التعدّد في نطاق الدين - وهي هدف الحوار الرئيسي - لا تعني أن يزول التنوع الدينيّ وينتمي جميع المؤمنين في العالم إلى دين واحد. بل تعني أن يعترف الواحد بالآخر كمختلف عنه ولكن ليس كأسوأ أو أدنى أو أقلّ منه ديناً، وفي الوقت نفسه أن يكشف في كلّ الأديان ذلك الجوهر الواحد وراء تعدّد الأسماء وتنوع المظاهر والممارسات، الذي يجعل البشر كلّهم أبناءً لله، متساوين أمامه وكذلك بعضهم أمام بعض في القيمة والكرامة الإنسانيّتين الأصليّتين وفي الحاجة الدائمة إلى رحمة الله ورعايته وتحقيق الطهارة والخلاص. واكتشاف هذا الجوهر هو ما سمّيناه اكتشاف «الدين» في «الأديان». هكذا، إذا لم يعلن الله عن وجوده لكلّ شخص، فلا نفع من أيّ إعلان يأتي عن طريق الأنبياء. هذا يعني أنّه إذا لم يكن للمرء دين «طبيعيّ»، فكلّ دين «موحى» هو عبء عليه.

ثمّة حاجة، إذاً، إلى دستور إيمان مشترك لا يدعي إبطال عقائد الأديان المختلفة والحلول محلّها، بل يكون معبراً عن الوحدة في التعدّد، أي عن «المطبوع» ضمن «المسموع». ونزعم أنه دستورٌ ضمّنيّ لدى كلّ إنسان، إذ إنه القانون الطبيعيّ أو الفطريّ المحفور في صدور الناس جميعاً. ولا بدّ، في هذا الضوء، من تعديل مفهوم «المسكونيّة» الذي اتّسع انتشاره في بعض الأوساط في الآونة الأخيرة، فلا يبقى محصوراً ضمن بعض المذاهب المسيحيّة بل يعمّم على الأديان كلّها. ولعلّ هذا

اللقاء الضمني يكون سبيلاً للحوار والتفاهم بين مختلف الأديان والأقوام والحضارات.

هذا النموذج البديل للحوار يحوّل المقارنة بين الأديان من مقارنة «قيمية» قائمة على المفاضلة إلى مقارنة «وصفية» قائمة على وحدة الجوهر. ومهما كان نموذج الحوار الذي يختاره المؤمن، فلا يجوز أن يكون الإيمان الديني، في أيّ حال، دافعاً إلى الحروب القومية والأهلية، لأنّ الدين محبة وتسامح، ولأنّ السلام من أسماء الله تعالى.

## الإسلام في الفكر الديني المسيحي

### عادل تيودور خوري<sup>(١)</sup>

ثمة، بين الإسلام والمسيحية، علاقات قُربى وثيقة، وإن باعدت بينهما بعض أيام التاريخ. ومن المهم جداً، اليوم، العكوف على تبيان مفصل للعناصر المشتركة بينهما في الدين والقيم الأخلاقية والقواعد السلوكية إذ يمثلان تحلياً للبحث عن الخير والحقيقة المدفوعين بنعمة العناية الإلهية وبركة الروح القدس، وإن كان للمسيحية، لدى الكاتب، فضل حاسم لصلتها المباشرة بالمسيح. ومثل هذه الدراسة ومثل هذا العرض معهدان السبيل إلى فهم متبادل أدق وأوسع أو إلى تفاهم أكثر شمولاً.

لا يتسع المجال، في هذا العرض المختضب، لتناول جميع نواحي الموضوع. فإن هناك منطلقات مختلفة في تقييم الأديان غير المسيحية جملةً وتقييم الإسلام خاصةً، وهناك أحكاماً مختلفة ومحاولات مختلفة في تحديد مكان الإسلام في النظرة المسيحية حول الإطار الشامل لنظام الخلاص الإلهي.

غرضي، في هذا المقام، توضيح بعض النقاط المهمة في مقطعين:

أولاً، المنطلق المسيحي والنفات اللاهوت المسيحي إلى الأديان غير المسيحية عامةً، ومنها الإسلام.

ثانياً، عرض مقتضب لموقف الفكر المسيحي - الكاثوليكي [إذ إن هناك بعض الاختلاف عند غيره من المذاهب المسيحية الأخرى] من الإسلام في بعض نواحيه.

(١) مدير قسم اللاهوت في جامعة مونستر بألمانيا سابقاً؛ مستشار سابق للكرسي الرسولي في موضوع الحوار الديني؛ متفرغ للتأليف حالياً.

## أولاً: المنطلق المسيحي

### أ. معطيات الإنجيل والعهد الجديد

ينطلق الفكر المسيحي من أساس ما جاء في الإنجيل والعهد الجديد عن الخلاص ووسائله. أذكر منه بعض الآيات التي توضح النقطة الأساسية:

قال السيد المسيح: «أنا الطريق والحق والحياة»<sup>(١)</sup>.

جاء في أعمال الرسل: «ما من خلاص بأحد غيره، إذ ليس تحت السماء اسم آخر أعطي للناس به ينبغي أن نخلص»<sup>(٢)</sup>.

وكتب بولس الرسول في رسالته الأولى إلى تيموثاوس: «لأن الله واحد، والوسيط بين الله والناس واحد، هو الإنسان يسوع المسيح»<sup>(٣)</sup>.

### ب. الأديان غير المسيحية

١. مرّت أيام كان الفكر المسيحي يحكم فيها على الأديان غير المسيحية بأنها ضالّة بجملتها وبأنها لا تقدّم لأتباعها ما يلزم لتبليغ خلاص الله.

من هنا انطلق الإصرار على التهجم على هذه الأديان. وقد كان للإسلام نصيب عريض من هذا التيار لكثرة احتكاك المسيحيين بالمسلمين شرقاً وغرباً، ولكثرة تصادم الأغراض السياسية وتتابع الجولات الحربية بين الطرفين.

٢. أورد هنا باختصار - على سبيل المثال - ما جاء في ذلك عند اللاهوتيين المسيحيين القدماء في مملكة بيزنطية الشرقية الناطقة باليونانية وفي الغرب اللاتيني.

لقد استعان مهاجمو الإسلام بالنظام الدفاعي الذي كان اللاهوت المسيحي قد نصبه لردّ اعتراضات خصوم المسيحية وتقديم الدليل على صحّة العقيدة المسيحية. فرأوا أنه، إن كان الإسلام لا يفي بما تتطلبه معايير هذه الأنظمة اللاهوتية، فعند ذلك يجب اعتباره ديناً باطلاً، وذلك بالنسبة إلى الذي بشر به وإلى كتابه وإلى عقيدته وشريعته.

(١) إنجيل يوحنا، ١٤: ٦.

(٢) أعمال الرسل، ٥: ١٢.

(٣) الرسالة الأولى إلى تيموثاوس، ٢: ٥.

من هنا أصّر هؤلاء اللاهوتيون على أنّ مقارنة بين الإسلام والمسيحية توضح أنّ هناك فوارق جسيمة بينهما في العقيدة والأخلاقيات والعبادات، وأنّ القرآن يناقض الكتاب المقدّس الصحيح في كثير من نقاطه، ذلك الكتاب الذي أوحى به الله إلى موسى والأنبياء، وألهمه الرُّسُل وكاتبِي الأناجيل. وكانت نتيجة عرضهم أنّ الإسلام دينٌ باطل.

٣. في القرن العشرين حدث تحوّل في موقف الفكر المسيحيّ حيال الأديان غير المسيحيّة. وقد حصل هذا التحوّل تحت تأثير المعارف الجديدة التي وصل إليها تاريخ الأديان المقارنة، وتقاربِ الناس المتزايد، ممّا أدّى إلى تحسّس جديد للتقاليد الدينيّة عند الشعوب المختلفة. وقد عبّر المجمع الفاتيكاني الثاني - وهو المرجع الأعلى في الكنيسة الكاثوليكيّة - بوضوح عن هذا التحول في وثائقه، ولا سيّما تصريحه حول علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة، وأثبت بذلك ما سبق من جهود العديد من اللاهوتيين.

### ١.٣. أهميّة الأديان في حياة الشعوب

- **حيويّة الأديان:** إنّ الكنائس المسيحيّة يتّضح لها، بشكل متزايد، المقام الذي تحتلّه الأديان في العالم والوظيفة التي تقوم بها في حياة الشعوب. إنّها في معظمها تُعتبر قواماً لحياة الجماعة أو مسهمه في تأمين هذه الحياة، وبالتالي لها إسهامها في حياة البشريّة جمعاء. والأديان في مختلف بلدان العالم (على الأقلّ خارج الدول الغربيّة) تشهد اليوم نهضة واضحة وتؤدي نشاطاً فعّالاً. إلى ذلك، فإنّ قيام البحث عن أبعاد تفوق الدنيا، وإفاقة البحث عن معنى الحياة والمجتمع والتاريخ وعن الأبعاد السامية، إنّ كلّ هذا الدليل واضح على تعلّق الإنسان بالله وحاجته إلى الخلاص وتطلّعه إلى سبل هذا الخلاص.

- **نظام قيّم ووسيلة خلاص:** في هذا الإطار البشريّ تقوم الأديان بدور لا غنى عنه، إذ إنّها تقدّم مجموعة منتظمة من حقائق خلاصيّة، توضح معنى الحياة وغايتها بالنسبة إلى الله وعلاقة الإنسان به، وبالنسبة إلى الكون، وإلى الحياة والموت، وإلى تاريخ البشريّة الشامل. وتقدّم الأديان بواسطة ما تؤكّده لشرح أبعاد الكون والحياة والنشوء والتاريخ، توجيهاً يساعد على الاضطلاع الموفّق بمهامّ الحاضر والاستفادة من عبر الماضي والتخطيط لمستقبل مُفْلِح. والأديان تقدّم قبل كلّ شيء، جواباً عن السؤالات المتعلّقة بالواجبات ومنهج التصرف الأخلاقيّ والخلاص. فترشد الإنسان إلى السبيل المؤدّي إلى مصالحته مع نفسه ومع سائر الناس، ومصالحته مع الخليقة والبيئة، ومصالحته مع الله.

## ٢.٣. الاستعداد للحوار

نظراً إلى أن العالم تضيق رقعته وأن الشعوب النائية تزداد قرباً، تسعى الكنائس المسيحية أن تنظر من وراء الفوارق الفاصلة إلى ما هو مشترك بين الناس والأديان. وقد عبّر عن ذلك المجمع الفاتيكاني الثاني كما يلي: «وفقاً لمهمتها في أن تدعم الوحدة والمحبة بين البشر وبذلك بين الشعوب، تنظر (الكنيسة) إلى ما هو مشترك بين الناس ومن شأنه أن يقودهم إلى الشراكة بعضهم مع بعض».

الأديان غير المسيحية يجب الاهتمام لها، والتعرف إليها وتقديرها. إن الموقف الأساسي للمسيحيين في لقائهم مع غيرهم من البشر يقوم على الجهد في الاهتمام النصوح لهم ولأديانهم ولأسئلتهم الصحيحة المهمة في حياتهم. وقد سرد المجمع الفاتيكاني الثاني أهم هذه الأسئلة: ما هو الإنسان؟ وما هو معنى حياتنا وغايتها؟ ما هو الخير وما هي الخطيئة؟ ما هو مصدر الألم وما معناه؟ ما هو السبيل إلى السعادة الحقة؟ ما هو الموت والحساب والثواب بعد الموت؟ وأخيراً ما هو ذلك السر الأخير الذي لا يمكن التعبير عنه، سرّ حياتنا الذي منه نأتي وإلى نصير؟ فإن ما هو مشترك بين التراث المسيحي والأديان غير المسيحية يؤلف قاعدة كافية لحوار منفتح وتعاون مثمر.

## ٤. ماذا تغيّر؟

١.٤. خلاص غير المسيحيين: إن الأديان غير المسيحية لم تعد يُحكّم عليها بدون تمييز كضلال وبطلان، ولم تعد تُرفض تعاليمها ومقاييسها ونظمها العملية بمجملها.

فغير المسيحيين يحكمهم البلوغ إلى الخلاص، «لأن الذي لم يبلغ إلى معرفة حقيقة إنجيل المسيح وكنيسته، وذلك بدون ذنب منه، ولكنه يبحث عن الله بقلب صادق ويحاول بفعل النعمة أن يتضمّ عملياً إرادته التي أطلع عليها في نداء ضميره، فهذا يمكنه أن ينال الخلاص الأبدي. فإن العناية الإلهية لا تحرم الأمور الضرورية للخلاص أولئك الذين لم يبلغوا بعد إلى الاعتراف الصريح بالله، وذلك بدون ذنب منهم، ولكنهم يجتهدون بفعل النعمة أن يحيوا حياة قديمة».

وهكذا فإن سبيل غير المسيحيين إلى الخلاص يتعلّق بالحقيقة التي يبلغون إليها<sup>(١)</sup>، وذلك بواسطة دينهم، وبالخير الذي يفعلونه<sup>(٢)</sup>. وهذه الحقيقة وهذا الخير هما الرباط الذي يربطهم بنعمة الله ويقمّم علاقة ما بينهم وبين عمل المسيح الخلاصي الذي مات لأجل جميع الناس والذي ارتضى الله أن

(١) راجع الرسالة إلى العبرانيين، ٦: ١١.

(٢) راجع أعمال الرسل، ١٠: ٣٥؛ الرسالة إلى الرومانيين، ٢: ١٠؛ رسالة يوحنا الأولى، ٢: ٢٩.

يصالح به الجميع مع نفسه<sup>(١)</sup>.

**٢.٤. تأويل أدق للمطالبة بمطلقية الدين المسيحي:** إنَّ القبول بفاعلية الأديان غير المسيحية بالنسبة إلى الخلاص يدعو إلى فهم مطالبة الدين المسيحي بالمطلقية فهماً أفضل والتعبير عنه تعبيراً أدق. فالمسيحية كبنية اجتماعية للعقيدة المسيحية، وفي شكلها كجماعة قانونية معينة، لا يمكن اعتبارها مطلقة. فالمطلق في المسيحية هو المسيح، وهي النعمة وهو الإيمان، أي إنه في النهاية ليس هناك مطلق إلا الله وحده. والمسيح وحده هو «الطريق والحق والحياة»<sup>(٢)</sup>. فالمسيحية والكنيسة كبنية قانونية وجماعة مؤمنين عليها أن توجه خطاها بوحى المسيح، وأن تتقي ذاتها كي يشرق فيها وجه المسيح إشراقاً يزداد صفاء. هذا يعني أنَّ المسيحية في صورتها الحسية تبقى جماعة تشوبها الخطيئة. ولكنها تسعى حتى تبلغ إلى ملء المسيح في آخر الأزمنة<sup>(٣)</sup>. هذا مع العلم أنَّ المسيحية لها فضل حاسم، هو علاقتها الصريحة المباشرة بالمسيح أي بالخلاص الذي لا يعلوه خلاص، الذي أنعم الله به على البشر في المسيح. لذلك تعتبر الكنيسة ذاتها، على ما يشوبها من نقصان وتعثر، مقام اكتمال الحقيقة والخير اللذين تتضمنهما الأديان.

## ٥. علاقة الدين المسيحي بالأديان غير المسيحية

هناك نظريات مختلفة تحاول تحديد علاقة الدين المسيحي بالأديان غير المسيحية، بما فيها الإسلام.

**٥.١. المسيحية تحكم على الأديان:** هذا الحكم يمكن فهمه كقضاء وإدانة. هذه هي المقولة الأساسية في اللاهوت المستند إلى البروتستانتية كارل بارت. وكان يعتبر الأديان محاولات بشرية للاستيلاء على الله، ومن ثم سبلاً خاطئة. فليس هناك تواصل بين الأديان غير المسيحية والدين المسيحي، ليس هناك مجال إلا الارتداد الجذري.

ولكن الحكم يمكن أن يعني أيضاً وزن الأمور وإبداء الرأي فيها. هذا متعلق بالتمييز بين الحق والباطل، وبين الخير والشر، وبالبحث عن بذور الكلمة الإلهية وآثار حقيقة المسيح، كما أعرب عنه المجمع الفاتيكاني الثاني وجعله إحدى مهمات الكنيسة.

**٥.٢. الدين المسيحي هو إتمام الأديان كلها:** إنَّ البحث عن الحقيقة والخير في الأديان

(١) الرسالة إلى الكورنثيين، ١: ١٩ - ٢٠.

(٢) إنجيل يوحنا، ١٤: ٦.

(٣) راجع الرسالة إلى الأسس، ٤: ١٣ الرسالة الأولى إلى الكورنثيين، ١٣: ٩ - ١٠.

المسيحية يركز على أن هذه الحقائق وهذا الخير من فعل العناية الإلهية وشعاع من حقيقة المسيح. وهكذا فإنها ليست غريبة عن الكنيسة والمسيحية. وبالعكس فإن الدين المسيحي هو نقطة ارتباط الأديان ومقام إتمامها. لأن غير المسيحيين على حد قول المجمع الفاتيكاني الثاني «ينتظمون في الاتجاه إلى شعب الله». والكنيسة «تعتبر كل ما تجده في الأديان من خير وحقيقة تمهيداً للإنجيل وهدية المسيح الذي ينير كل إنسان». هذا أساس المطالبة والمهمة بأن المسيحيين «عليهم أن يندبروا كل ما تحويه قلوب الناس وعقولهم وشعائر دينهم وثقافتهم من بذور الخير، ويجهدوا في شفائه والسمو به وإتمامه»<sup>(١)</sup>.

وإن مهمة المسيحية بأن تكون كمال الأديان، تحتوي أيضاً على الإقرار بأن المسيحية نفسها في مسيرة نحو المعرفة التامة لحقيقة المسيح الكاملة. فملاءمة المسيح لا يُبلغ إلا في آخر الزمان<sup>(٢)</sup>. وحتى البلوغ إلى هذا الهدف، على الكنيسة أن تنقاد لعمل الروح القدس «يرشدها إلى الحقيقة كلها»<sup>(٣)</sup>. وإن أحد سبل الروح القدس هو اللقاء بالتقاليد الدينية الأخرى واستعداد الكنيسة للانفتاح تجاه تراث هذه الأديان والطوعية لعمل الروح القدس الحر في عمله واتجاهاته.

## ثانياً: الإسلام في النظرة المسيحية

نتحول الآن إلى تطبيق ما جئنا على ذكره حتى الآن من معطيات ينطلق منها الفكر المسيحي، على الإسلام، ونحاول أن نوضح بطريقة أدق موقف المسيحية من الدين الإسلامي.

### أ. القيم المشتركة بين الإسلام والمسيحية

إن حجم القيم المشتركة بين الإسلام والمسيحية أكبر مما يظن البعض. ونوعية هذه القيم المشتركة أفضل مما يتوهم من لا يملك إلا معرفة ضئيلة لما ورد في مصادر الوحي عند الدينين، أي الكتاب المقدس، ولا سيما الإنجيل وأسفار العهد الجديد عند المسيحيين والقرآن الكريم عند المسلمين، وأعمق مما يعي لا يحكم في الأمور إلا من خلال الاختبار العملي لبعض أحوال البعد والنفور بين المسلمين والمسيحيين.

ولا عجب في أن يكون الإسلام على هذا القرب من المسيحية، إذ إن النبي محمد كان له إلمام

(١) نور الشعرب، ١٦ - ١٧.

(٢) راجع الرسالة إلى الألسين، ٤: ١٣.

(٣) إنجيل يوحنا، ١٦: ١٣.

غير يسير. بما جرى عليه الرهبان في مواطن نسكهم والرعايا المسيحية في البقاع الممتدة بين شمالي الجزيرة العربية ومشارف فلسطين وسورية. فكان للقرآن الكريم ذكرٌ طيبٌ للرهبان في تعبدتهم.

ثم إنَّ ما نقرأه في صفحات القرآن الكريم من قصص الأنبياء، ومن أنباء عن السيّد المسيح ومريم البتول أمّه، للدليل جليّ على أنّ الإسلام منذ مطلع دعوته كان يرى بين مقوماته ومقومات المسيحية قرابة فريدة.

فالقيم المشتركة بين الإسلام والمسيحية التي نحن بصدها كثيرة في أصولها وفروعها. ولا يتسع المجال هنا إلا لذكر القليل القليل منها. فأكتفي بذكر مثّلين يوضحان ما ألمحتُ إليه من القرب بين العناصر الدينيّة في الإسلام والمسيحية.

١. إنّ التنايسيح والأدعية التي نقرأها في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي الشريف فيها من النصوص ما هو قريب جدًّا مما نجده في تراث الصلوات والأدعية المسيحية. وأورد هنا على سبيل المثال الصلاة التي علّمها السيّد المسيح لتلاميذه، وأقبلها بما نُقل في الحديث الشريف.

- قال السيّد المسيح: «فانتم صلّوا هكذا: أبانا الذي في السّماوات، ليتقدّس اسمك، ليأت ملكوتك، لتكن مشيئتُك على الأرض كما في السماء. خبزنا كفافنا أعطنا اليوم. واترك لنا ما علينا كما تركنا نحن لمن لنا عليه، ولا تُدخلنا في التجربة، بل نجنا من الشرير»<sup>(١)</sup>.

نقابل بين هذه الصلاة التي يتلوها المسيحيون بطريقة متواصلة والدعاء الذي دوّنه أبو داود في سننه عن أبي الورداء، عن النبيّ محمّد: «ربّنا الله الذي في السماء، تقدّس اسمك، أمرك في السماء والأرض. كما رحمتك في السماء فاجعل رحمتك في الأرض. اغفر لنا حوبنا وخطيانا، أنت ربّ الطّيبين. أنزل رحمةً من رحمتك وشفاءً من شفائك على هذا الوجد فيبرأ».

٢. إنّ أوضح ما يظهر القرب في القيم المشتركة بين الإسلام والمسيحية هو في مجال الإحسان، في القيم الأخلاقية وما ينتج عنها من وصايا تأمر بالخير وتنهى عن الشر.

ووصايا الله هذه تأمر بعبادة الله، واحترام اسمه القدّوس، وإكرام الوالدين، وتحريم القتل، والزنى، والسرقه، وشهادة الزور. وقد وردت بآيات متماثلة في التوراة والإنجيل والقرآن<sup>(٢)</sup>.

اتّضح ممّا جاء عرضه في هذه العجالة أنّ بين الإسلام والمسيحية علاقات قُربى، وإن باعدت

(١) إنجيل متى، ٦: ٩-١٣.

(٢) راجع الخروج، ٢٠: ٢-١٧؛ مرقس، ١٠: ١٨-١٩؛ متى، ١٩: ١٨-١٩؛ لوقا، ١٨: ٢٠؛ سورة الأنعام: الآيات ١٥١-١٥٢؛ سورة الإسراء: الآيات ٢٢-٢٩.

بينهما بعض أيام التاريخ. وقد يكون في حقبة التاريخ الحاضرة من المهم جداً العكوف على تبيان مفصل للعناصر المشتركة بينهما في الدين والقيم الأخلاقية والقواعد السلوكية. فمثل هذه الدراسة ومثل هذا العرض يمهّدان السبيل إلى فهم متبادل أدق وأوسع أو إلى تفاهم أكثر شمولاً. وما أحوجنا إلى ذلك في عصر نعيش فيه معاً حاضراً مشتركاً على الصعيد العالمي، ونسعى فيه معاً إلى بناء مستقبل مشترك، نمارس فيه التضامن الشامل ونعود فنكتشف صدق ما صرح به المجمع الفاتيكاني الثاني: «ننظر الكنيسة باحترام إلى المسلمين الذي يعبدون الله الواحد الحي القيوم الرحيم القادر على كل شيء، خالق السماء والأرض، الذي كلّم البشر».

ثم نعود فنختبر ونتذوق ما أكده القرآن الكريم في سورة المائدة: ﴿وَلَنَجْذِذُنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى...﴾<sup>(١)</sup>.

## ب. سؤال أساسي: ما يقول الفكر المسيحي في صحة بعثة النبي محمد وإنزال القرآن؟

### ١. النواحي الإيجابية

إن الفكر المسيحي يقابل بالتقدير أن رسالة محمد وتعاليم القرآن قد أدت إلى تقريب الناس من خلاص الله. فإنها قد قادت المشركين العرب إلى الإيمان بالله الواحد وأوضحت لهم ولأتباع الإسلام قيم الخير وقواعد الصلاح. ثم إنها تضمّنت معرفة - ولو كانت غير كاملة في نظر المسيحيين - للسيد المسيح. وأدت بذلك كله إلى التغلب على الكفر بالمسيح. وهكذا فالفكر المسيحي يرى - ولو أن القرآن أنكر ألوهية يسوع المسيح ونعت عقيدة الثالوث الأقدس بأنها شبيهة بالإيمان بثلاثة آلهة - أن محمدًا بفضل موقفه من يسوع المسيح وإيمانه به، يجب اعتباره على صلة به. وهذا يعني أنه لم يرفض التوجه إلى المسيح ولم يفضل الانفصال والابتعاد عنه تماماً، بل هو لا يزال قائماً في نطاق معرفة واضحة للمسيح واعتراف صريح به.

وهكذا يمكن اعتباره شبيهاً بالأنبياء الذين جاؤوا قبل المسيح. هذا يعني بالنسبة إلى محمد أنه جاء وبشر قبل القبول بيسوع المسيح كما يعترف به الإيمان المسيحي، على مثال الأنبياء القدماء الذين أبلغوا رسالتهم وأشاروا إلى المسيح - وقادوا الناس إلى معرفته - وإن كانت هذه المعرفة ناقصة. ثم إنه يمكن إدخال محمد في عداد أولئك الأشخاص الذين ذكرهم العهد العتيق من الكتاب

(١) سورة المائدة: الآية ٨٢.

المقدس، وحدث عن بعض كلامهم وأكد أن هذا الكلام جاء بوحى من عند الله، وإن لم يحسبوا من عدد الأنبياء المعترف بهم.

أو يمكن اعتبار محمد من جماعة الأنبياء الأصحاء الذين هدوا الناس بأعمالهم وأقوالهم إلى الإيمان بالله والتوبة، دون أن يطالبوا بأنهم يبلغون الناس رسالة نهائية من عند الله، ودون أن يؤكدوا أنهم كانوا في تصرفهم خالين من الخطأ والشطط.

هذا كله يعني أنه لا يجوز الحكم المجمل الخالي من التمييز العادل على محمد بأنه نبي كاذب. من جهة أخرى يجب التنبيه لأن النشاط النبوي المحدد أو الكلام الذي يقود الناس إلى الحقيقة والخير، لا يدلّ من باب الضرورة على أن ذلك النشاط وذلك الكلام قد حصل من جبراء وحي إلهي صحيح، أي إله، إن كان أحد يقول الحق ويدعو إلى الخير، فذلك لا يعني أنه يعمل بسلطان مباشر من عند الله وبفعل وحي إلهي.

## ٢. موقف اللاهوت المسيحي

ولكنّ الإسلام ينظر إلى بعثة محمد كدعوة إلى اعتبار الإسلام الدين الحقيقي النهائي، وبذلك إلى الخضوع له في الإيمان والعمل. هذا يعني بطريقة واضحة الدخول في الإسلام. والسؤال هو: هل يستطيع المسيحيون انطلاقاً من معايير إيمانهم الخاص أن يتقبلوا هذه الدعوة ويتبعوها؟

هنا تكون الحقائق الملزمة في الإيمان المسيحي القاعدة للبت في قضية صحة بعثة محمد النبوية في نظر المسيحية. هذا يعني أن من يناقش برسالة تناقض صريحاً الحقائق الإيمانية الملزمة، لا يمكن أن يكون نبياً، يحقّ له أن يؤكد سلطان رسالته الشاملة ويطلب بالخضوع لها في الإيمان والعمل.

هذه هي النقطة الحاسمة التي تفصل بين المسيحيين والمسلمين في قرار إيمانهم. فإن ما جاء في القرآن الكريم عن يسوع المسيح (أي أن عيسى ليس ابن الله، بل رجلاً أنعم الله عليه ونبياً، وأنه لا صلة له بالخلاص كأن يكون مخلص العالم)، وما جاء عن الثالوث الأقدس (الذي تعتبره أكثرية المسلمين قولاً بثلاثة آلهة)، كلّ هذا يناقض مناقضة صريحة الحقائق المركزية الملزمة في العقيدة المسيحية.

ثم إن القرآن ينعت محمدًا بأنه «خاتم النبيين»<sup>(١)</sup>، والإسلام يعتبر القرآن كلام الله النهائي والملمزم

(١) سورة الأحزاب: الآية ٤٠.

عامّة، موجّهاً إلى الناس جميعاً. مثل هذه المقولة التي لا تتفق وإيمان المسيحيين بأنّ الله أوحى بذاته نوع نهائيّ لا يمكن التفوّق عليه في يسوع المسيح.

هذه هي النقاط الأساسيّة التي تفصل بين العقيدة المسيحيّة وإيمان الإسلام. يستطيع المسيحيّون والمسلمون أن يهيّبوا بصفات النبيّ محمّد الرفيعة من فطنة وحكمة، وحزم وغيرها. ويمكن المسيحيّون أن يعتبروا محمّداً رجلاً نابغة تلفّظ هنا وهناك بكلمات نبويّة قرّبت الناس من الإيمان بالله وحثّتهم على ممارسة الخير.

ولكنّ القرار الأخير، قرار الإيمان الذي يعترف بأنّ محمّداً نبيّ الله ورسوله الذي بعثه لإبلاغ رسالة وحي سماويّ إلى جميع الناس، وأنّ القرآن من ثمّ وحيّ منزلّ من عند الله، وأنّ الإسلام دين الحقّ، هذا سيبقى الأمر الذي يفصل بين إيمان المسلمين وإيمان المسيحيّين إلى مدى لا يعلمه غير الله تعالى.

وينبغي للمسيحيّين والمسلمين أن يصبروا على هذا الاختلاف وعلى أمثاله بين عقائدهم في جرّ من التفهّم والتصافي. وأن لا يعطّل ذلك استعدادهم للحوار النصّوح والتعاون الخير.

## دراسات وأبحاث

▪ الاتجاه النقديّ عند أبي البركات  
البغداديّ (٢): المنطق والإدراك العقليّ

خنجر حميّة

▪ الدين، الفلسفة، والسؤال المهاجر

شفيق جرادي

▪ تأويلات قرآنيّة وهيمنة سياسيّة:  
إصلاح الفكر الإسلاميّ

ماسيمو

كامبانييني

▪ الخطاب الإسلاميّ:  
بين الرؤية والمشروع

علي فياض



## الاتجاه النقديّ عند أبي البركات البغداديّ (٢): المنطق والإدراك العقليّ

### خنجر حميّة<sup>(١)</sup>

في معالجته للمنطق والمعرفة عند أبي البركات البغداديّ، يعدّد الباحث المّواطن التي كان فيها للبغداديّ إسهامات وإبداعات؛ أوّلاً في المنطق ومن ثمّ في مسألة الإدراك العقليّ. ففيما يتعلق بالمنطق الصوريّ، قال أبو البركات بنسبة المعرفة - بمعنى أنّ المعرفة بالأشياء تتفاوت بحسب ما ندركه منها كملاً ونقصاً، لا بمعنى أنّه يعتبر المفاهيم والتصورات مجرد أشباح للواقع العينيّ -، وبأنّ الكلّيات هي مجرد أسماء لا حقائق، كما كان له نظره الخاصّة للحدود والأسماء إذ اعتبر أنّ ما يُطلق على الأشياء من حدود تُعرف بها، إنّ هي إلّا مواضع تتفق عليها، تتسع مع اتّسع معارفنا. كذلك كان أبو البركات سابقاً في القول بإمكانية تركّب القضية الحملية وارتباط ذلك بتعدّد الحكم فيها. أمّا فيما خصّ مسألة الإدراك، فقد اعتبر أبو البركات التفرقة بين مدرّكات حسّيّة وأخرى عقليّة، وبالتالي، بين مدرّك عقليّ ومدرّك حسّيّ، تفرقة مصطنعة، تكبدها المشاؤون كيما يفادوا القول بانقسام الصور العقليّة وانقسام النفس بنتيجته، فكان له رؤيته الخاصّة في هذا الشأن.

كنا قد تعرّضنا في العدد السابق لمنهج أبي البركات البغداديّ، والذي سمّاه بـ «التأمّل الذاتي»، فلاحظنا مدى تماسك منظومته حين تعاطيها مع غير مفردة من مفردات الفكر الفلسفيّ السائد في أيامه. كما كنا قد أطلعنا على تسويغ أبي البركات لمشروعيّة المنطق من ناحية معرفيّة. أمّا الآن، فسوف نحاول أن نفصّل في إسهامات أبي البركات في المنطق العربيّ الذي كان له فيه فهم متقدّم خرج به عن التقليديّة والجمود فمهّد الطريق لمن أتى بعده من النظار المسلمين، بل وتخطاهم إلى معالجة موضوعات لم تجد لها مطراً إلّا في ربوع المنطق الرمزيّ الحديث.

ولمّا كنا قد نظرنا سابقاً لفهم أبي البركات للمعرفة الحسيّة، فإننا سوف نعالج هنا فهمه للإدراك العقليّ. فهو لا يبتعد، في هذا الموضوع كذلك، عن ما عهدناه من جرأته وإبداعه وانسجامه مع

(١) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

منهجه، ما أدى به إلى الافتراق عن المشائين الذين سادوا الساحة الفلسفية في عصره.

## أولاً - المنطق وبعض مشكلاته

### ١. الألفاظ والمعاني

قد يتوهم أنّ الألفاظ التي يعبر بها البشر عن مقاصدهم تدلّ على المفاهيم أو متصورات الأذهان، وعلى موجودات الأعيان على نسق واحد، ويرى أبو البركات<sup>(١)</sup> أنّ السبب في ذلك هو أنّ الإنسان في مبدإ نظره قد لا يشعر بالفرق بين ما يدركه من المفاهيم والصور وبين ما يعلمه من الموجودات الخارجية. فلذلك يتعامل مع الألفاظ على أساس أنّها أسماء مشتركة موضوعة لكلّيهما على نسق واحد، وأنّ دلالتها عليهما دلالة واحدة، حتّى يُسمّى خيال زيد أو صورته زيداً، وصورة الإنسان إنساناً<sup>(٢)</sup>.

ولكن الأمر - حسب أبي البركات - ليس كذلك، إذ الأسماء توضع في الحقيقة لمصورات الأذهان<sup>(٣)</sup>، وتدّل بواسطة ذلك على الموجودات، ودليل ذلك أنّ المرء قد يرى فرساً من بعيد فلا يتحقّقه ولا يتمثّل منه في ذهنه حقيقة صورته، فيتصوّر حماراً، فيسمّيه بحسب ما تصوّره في ذهنه، لا بالاسم الموضوع لحقيقته<sup>(٤)</sup>. وقد يتصوّر من الكثيرين صورة واحدة فيطلق عليهم من الألفاظ أو الأسماء ما يتناسب مع ما تصوّره من هذه الوقائع، كما يطلق على زيد وعمرو وبكر اسم الإنسان، أو على الفرس والإنسان اسم الحيوان<sup>(٥)</sup>.

ومثل هذا الاعتقاد من أبي البركات، يفتح الأفق أمامه نحو مذهب يقترب من القول بنسبيّة المعرفة من جهة، وبأنّ الكلّيات هي مجرد أسماء، لا حقائيق، من جهة أخرى. ذلك أنّ المعاني التي يتصوّرها العقل من خلال مواجهته للأشياء، ويستنبطها من الوقائع، إنّما هي المعاني التي يُقدّر للإنسان أن يطلع عليها حسب ملكاته وقدراته وإمكاناته وظروفه كمدرّك من جهة، وأوضاع

(١) أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي، الكتاب العبري في الحكمة (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٣٨م)، الجزء ١، الصفحة ١٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) راجع ما ذكرناه في الجزء الأوّل من الدراسة (في العدد السابق من المحلّة) حول المراحل الثلاث لحضور الصور في ذهن: التصوّر، الفهم، والمعرفة.

(٤) العبري، الجزء ١، الصفحة ١٢.

(٥) المصدر نفسه؛ يقول: «قد يتقرّر للأشياء الموجودة في الأعيان صور في الأذهان، كأنّها مثل وأشباح يلحظها الإنسان بذنه وأعيانها الموجودة غير ملحوظة، وعليها بدل بالألفاظ أولاً، ويتوسّطها تدلّ الألفاظ على موجودات الأعيان ثانياً».

بلا حظ: المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٣٤.

المدرّك وأحواله وملابساته من جهة أخرى<sup>(١)</sup>. فكل إنسان إنّما يتمثّل من الوقائع في حدود ما يتكشف له منها، وقد تختلف المعاني التي تدرك من شيء واحد، بين شخص وآخر، وبين وضع وآخر، وظرف وآخر.

فإذا تصوّر شخص من زيد خصوص صفة الكاتب وعناصرها الواقعية التي تشكّلها، لأنّ ذلك هو ما تبدّى له في بادي النظر، فإنّ شخصاً آخر قد يتصوّر من زيد معاني أخرى كالحلم وما يتشكّل منه من عناصر<sup>(٢)</sup>، فيطلق كلّ واحد أسماء على زيد تناسب المعنى الذي تصوّره منه فيسميه الأوّل كاتباً والثاني حليماً... إلخ. فيدلّ اللفظ، إذا ما أطلق على تمام المعنى المتصوّر، لكنّه لا يدلّ على تمام حقيقة زيد، ولا على جماع ما يتألف منه وجوده الواقعي من عناصر وصفات وأحوال.

واللفظ الذي يطلقه كلّ إنسان على المعنى الذي يدركه في كلتا هاتين الحالتين، هو اسم لزيد، لكنّه مرتبط ارتباطاً جوهرياً بخصوص المعنى الذي أدرك منه. لذلك، فألفاظ الكلّيات أسماء، تختلف في صحّة إطلاقها على واقعة وجودية معيّنة بملاحظة جهة المعنى المدرك من هذه الواقعة، فالذي يدرك في زيد خصوصيّة كونه كاتباً يصحّ له أن يسميه كذلك، لكن لا يصحّ ذلك عند من لا يدرك فيه مثل هذا المعنى، ولا يستقيم<sup>(٣)</sup>. لكنّ مثل هذا النزوع النسبيّ عند أبي البركات لا يصل إلى حدّ اعتبار المفاهيم والتصورات مجرد أشباح للواقع العيني لا تطابقه ولا تدلّ عليه ولا تكشف عنه، ليدرج هذا الفيلسوف ضمن القائلين بنظرية الشبح. وهو يفترض بشكل قاطع أنّ المفاهيم التي لا تعبّر عن حقائق واقعية هي مجرد أوهام. فما يقصده أبو البركات من معنى النسبية هنا، هو أنّ المعرفة بالأشياء إنّما تتفاوت بحسب ما ندرك منها كملاً ونقصاً. فقد ندرك جميع ما يحيط بشيء ما من الصفات والأحوال والعلاقات، وقد ندرك بعضها، فيتحصّل في الذهن من المعاني على قدر ما ينكشف لنا من حقائق الأشياء.

وسوف يفتح مثل هذا المذهب كذلك الباب على إعادة تقديم فهم مختلف للحدود المنطقية، أعني لما يصحّ أن تعرف به الأشياء حينما يراد بيان حقيقتها بالألفاظ فيقال، مثلاً، الإنسان حيوان ناطق. لأنّ الحدود حينئذ سوف تصبح مقيدة بجهات الإدراك، أعني أنّ الحدّ يصبح، والحالة هذه، مرتبطاً بخصوص ما يُعرف من الأشياء، فتحدّ الأشياء بما يعرف من معانيها أو بما تصوّره العقل من صفاتها وأحوالها وعناصرها. فيختلف الحدّ بين شخص وشخص، وتتوسّع الحدود بتوسّع المعرفة، فكلما ازدادت معارفنا عن الأشياء، وتوسّعت المعاني التي نتصوّرها منها، توسّعت الحدود

(١) المصدر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٢.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٢.

(٣) المصدر نفسه.

التي تُعرّف بها هذه الأشياء. والفكرة الأساسية لهذا المذهب تمّ استلهاها فيما بعد عند ابن تيمية حينما افترض أنّ الحدود تتوسّع بتوسّع المعارف، وأنها إنما تتشكل من جماع ما يدرك من صفات المحدود. وعلى كلّ حال، فسوف نتوسّع في هذه القضية، فيما يلي من فقرات، بقدر ما تسمح لنا به هذه الدراسة.

## ٢ . مشكلة الذاتيات والفهم الإسمي للحدود

ترتبط هذه الإشكالية في المنطق ارتباطاً وثيقاً بمسألة الكلّيات، ذلك أنّ الأخيرة تنقسم، على وجه الحصر، إلى ما هو ذاتي وإلى ما هو عرضي. فلا تفهم مشكلة الذاتيات، إذن، من دون تمهيد يبيّن فيه معنى الكلّيات ومعنى حصرها. وسوف يكون ذلك مقدّمة لاستيعاب قضية الحدود أو التعريفات، لأنّ المفاهيم المجهولة التي يراد اكتسابها، أعني تصوّر معناها وإدراكه، إنما تتمّ، بما اصطلح عليه بالذاتيات. فلا تفهم الحدود إلّا بمعرفة طبيعة الذاتيات في المنطق وحقيقتها، وهذا لا يتمّ ولا يتحقّق إلّا بمعرفة معنى الكلّيات ووجه تسميتها بذلك.

### ١.٢. الكلّيات وانقسامها إلى الذاتي والعرضي

والكلّي، بحسب أبي البركات، هو كلّ لفظ يصحّ أن يُحمّل على كثيرين، أو أن يصدق على أكثر من شخص خارجي، كالإنسان المقول على زيد وعمرو. والكلّية، هي في الحقيقة - حسب أبي البركات - للمعنى، أولاً وبالذات، وتطلق على اللفظ بتوسّطه - بمعنى أنّه يقال لللفظ أنّه كلّيّ بسبب كلّية معناه.

والكلّي قد يُقال على ما هو كلّيّ لما يُقال عليه، أي على ما هو مقوّم لذاته، حتّى يكون تمام حقيقته، كالإنسان المقول على زيد، أو يقال على ما هو داخل في حقيقته دخول الجزء، في الكلّ، كالحیوان الذي يقال على الإنسان وكلا هذين الكلّين يُسمّى ذاتياً عند المناطقة.

وقد يكون قوله على ما يقال عليه، بمعنى زائد على هوّيته عارض لها، كالأبيض يقال على الفرس، ويُسمّى حينئذٍ عرضياً. والذاتيّ منه ما يصلح أن يقال في جواب ما هو، كالحیوان الذي يقال في جواب ما هو لأنّ المجاب به يوفي حينئذٍ السائل كمال المعنى الذاتي المشترك لهوئيهما<sup>(١)</sup>.

ومنه - أي الذاتي - ما لا يصلح لذلك كالحساس الذي لو أُجيب به عند السؤال عن ماهية

(١) المعبر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٤.

الإنسان والفَرَس لدلّ على بعض الهوية الذاتية المشتركة بينهما لا على مُمَاهَا<sup>(١)</sup>.

والكَلَيَاتِ المقولة في جواب ما هو، قد يصدق أكثر من واحد منها على أشياء محدّدة، وتختلف فيما بينها بالعموم والخصوص، كالجسم والحيوان والإنسان، الصداقة على زيد وعمرو. لكنّ الجسم أعمّ من الحيوان وهو أعمّ من الإنسان، لأنّ الأوّل يقال على زيد والفرس، والثاني على زيد والفرس. أمّا الثالث فلا يقال إلّا على زيد وعمرو.

والكَلَيّ الأعمّ يُسمّى جنساً للأخصّ، والأخصّ يُسمّى نوعاً بالنسبة إليه. وأوّل كَلَيّ يقال على الأشخاص المتفقّة في الحقيقة يسمى نوعاً لكن لا باعتبار إضافته إلى الأعمّ منه، بل باعتبار قوله على الأشخاص مباشرة وبلا واسطة. فالنوع إذن نوع حقيقيّ وهو مُمَاهِ هويّة ما يصدق عليه من الأشخاص، وإضافيّ وهو الكَلَيّ الذي هو أخصّ من كَلَيّ آخر<sup>(٢)</sup>.

والكَلَيّ الذي لا يقال في جواب ما هو يُسمّى فصلاً، وهو لا يصلح أن يقال في جواب ما هو من الذاتيات. فهو لا يوفي حقيقة الهوية التي يُسأل عنها، لكنّه لذاتيته من متعمّات الحقيقة<sup>(٣)</sup>.

والأنواع تفضّل بخصوصها عموم أجناسها، لأنّها تختصّ دون الأجناس بفصل من الفصول، كاختصاص الإنسان، دون الحيوان، بالناطق. ومثل هذه الفصول تميّز الأنواع المشتركة في طبيعة الجنس المقول عليها. وهي يجاب بها عن سؤال «عن أيّ شيء هو»، يعني «أيّ شيء هو النوع من جنسه؟» كقولنا في الإنسان «أيّ حيوان هو؟» فيقال، «ناطق». فالذاتيّ، إذن، إمّا أن يكون نوعاً، أو ما يشتمل عليه النوع. وما يشتمل عليه فهو إمّا الجنس الذي به يشارك غيره من الأنواع، وإمّا الفصل الذي به يتميّز عن غيره من الأنواع التي تشاركه في الجنس<sup>(٤)</sup>.

وعليه، فكلّ ذاتيّ إمّا مقولّ في جواب «ما هو»، وإمّا مقول في جواب «أيّ شيء». فكلّ ذاتيّ، إذن، إمّا نوع لما هو ذاتيّ له، وإمّا جنس وإمّا فصل<sup>(٥)</sup>.

والعَرَض كذلك - وهو الذي لا يقال في جواب «ما هو»، ولا في جواب «أيّ شيء هو» - إمّا أن يختصّ عروضه بنوع دون غيره من الأنواع، وسُمّي خاصّة، أو أن يشاركه فيه غيره من الأنواع فيُسمّى عَرَضاً عاماً<sup>(٦)</sup>.

(١) الغير، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ١٥، ١٧.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٥.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٦.

(٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٦.

وقد تكون الخاصة خاصة لواحد شخصي كالكون، لا من أب ولا أم لآدم، أو لواحد كلي كالضحك للإنسان، ولا يعتبر فيها أن تكون في كل وقت لما هي خاصة له. فقد تكون كذلك كبادي البشرة للإنسان، وقد ثبت له وقتاً ما، كالشيب والشباب، ولا يعتبر فيها أيضاً أن تكون لجميع جزئيات ما هي خاصة له، بل يجوز أن تكون لبعض، كالنبوة التي ثبت لبعض أشخاص البشر<sup>(١)</sup>.

ولقد عرّف المنطقة - حسب أبي البركات - الذاتي بأنه الوصف الذي إذا فهمته وأخطرته ببالك ثم فهمت الموصوف به وأخطرته ببالك معه، لم يمكنك أن ترفع الوصف عن الموصوف، حتى تستثبت الموصوف مجرداً في ذهنك عن ذلك الوصف، ولا تجد إمكان تصوّر الموصوف إلا بعد تصوّر الوصف، وتجد عندها أن رفع الوصف يقتضي رفع الموصوف. كالحیوان للإنسان والشكل للمثلث. وما لا تكون هذه حاله، فهو عرضي، سواء كان لازماً للشيء حتى لا يرتفع عنه، تصوّراً أو وجوداً، كتساوي الزوايا القائمتين في المثلث. أو في الوجود دون التصوّر كالسواد للشخص الذي خلّق أسود. والقرص لا يكون تصوّره واجب التقدّم على تصوّر موصوفه، ولا يوجب رفعه رفعة<sup>(٢)</sup>.

## ٢.٢ معنى الذاتي عند أبي البركات

وبقدّم أبو البركات ههنا تصوّراً خاصاً لمعنى الذاتي سوف يستثمره فيما يأتي حينما يعرض لنا مذهبه في الحدود والتعريفات<sup>(٣)</sup>. يفترض أبو البركات أن مفهوم اللفظ الذاتي، بحسب اللغة، لفظ نسبي، تنسب الصفات المسمّيات به إلى الذوات الموصوفة. ولأجل ذلك فلا يختص هذا اللفظ بصفة بعينها دون صفة، بل يصح إطلاقه على كلّ صفة لها إلى ذات الموصوف نسبة ما، قرية أو بعيدة.

لكنّ قوله على ما هو أقرب من الصفات إلى ذات الموصوف، وأشدّ وضوحاً في ثبوتها له، أحقّ وأولى. ولأجل ذلك يصحّ قوله على معقول ذات الشيء حتى تكون صفة الشيء العقلية ذاتية له كحقيقة الإنسان للإنسان الموجود، ومعقول الشمس للشمس الموجودة. ويصحّ قوله على الداخل في حقيقة الشيء - حسب الاصطلاح - دخول الجزء في الكل، كالحیوان والناطق للإنسان. وعلى الأعراض الثابتة للشيء بحسب ذاته، لا بحسب شيء خارج عنه - وهي التي

(١) المصدر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦.

(٣) المصدر نفسه.

يُصطلح عليها بالأعراض الذاتية - كالثقل للأرض، والخفة للنار<sup>(١)</sup>. ويصح كذلك قوله على الصفات التي تقال على الشيء، بما هو ذلك الشيء، لا بما هو أعم منه من حيث هو أعم، ولا بما هو أفضل منه بما هو أفضل كمساواة الزوايا من المثلث لقائمتين، الذي هو وصف للمثلث بما هو مثلث، لا للشكل من حيث هو شكل، ولا لمتساوي الأضلاع بما هو كذلك<sup>(٢)</sup>.

فإذا أطلق لفظ الذاتي على وصف لتمييزه عن أوصاف أخرى، فإنما يُقصد بذلك قرب نسبته إلى ما يقال عليه ويوصف به، وليس ذلك بحسب مفهوم اللفظ مما يتخصص بوصف دون وصف، وإن كان ببعضها أولى وأحق.

وإذا كان هذا هو حال الذاتي، فكذلك هو حال العرضي، بمعنى أن العرضي يُقال لمفهومات عدة تقابل مفهومات الذاتي ومعانيه، فيقال لكل ما ليس بذاتي، بوجه من الوجوه، إنه عرضي. فلذلك تكون صفة ما لشيء ذاتية بوجه ما، وعرضية بوجه آخر<sup>(٣)</sup>. فما اصطلاح عليه، إذن، بالصفات العرضية يصح أن يقال عنها ذاتية، فإن من عرف إنساناً طويلاً كاتباً، فقد جعل كل واحد من الإنسان والطويل والكاتب ذاتياً له من حيث عرفه وسمّاه<sup>(٤)</sup>.

### ٣.٢. الفهم الاسمي للحدود

ويحيل مثل هذا الفهم للذاتيات عند أبي البركات على فهم مختلف للحدود. ذلك أنه إذا كانت الذاتيات هي الأوصاف التي تُعرف من الأشياء في بادي النظر، وتُدرَك ملتصقة بها عند مشاهدتها أو إدراكها، فيصبح الحد حينئذ هو تعريف الشيء بأقرب أوصافه إليه، سواء كانت تدرج ضمن ما يسمى اصطلاحاً بالأجناس والفصول - وهي التي تشكّل الحد عند المنطقة -، أو ضمن ما يُسمى بالأعراض - وهي التي تشكّل الرسم عندهم. فكل تعريف بالأوصاف المدركة من شيء في بادي النظر، الملتصقة به، الواضحة الثبوت له عند معانيته، فهو حد. وعليه فكما يصح إطلاق لفظ الحد على ما يتركب من الأوصاف القريبة، يصح أن يطلق على ما يتركب من الأوصاف البعيدة، لأن تلك صفات ذاتية، وهذه كذلك، وإن كان إطلاق عنوان الذاتي على تلك أحق وأولى.

ولما كانت معرفة البشر بالأشياء تختلف باختلاف الأشخاص من جهة، وباختلاف أوضاع الموجودات من جهة أخرى، فيتصور الواحد منهم من موجود محدّد صفات بعينها أو أحوالاً،

(١) العبر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٦-٢٧.

(٤) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٧-٢٨.

ويتصور الآخر صفاتاً أخرى وأحوالاً أخرى - وجب حينئذ أن تختلف الحدود باختلاف الأشخاص والأوضاع، أو بعبارة أخرى، باختلاف المعاني المتصورة منها، فيعرف كل واحد منهم الشيء بما يتأهي إليه من صفاته وأحواله، وبما يتصوره منه من معان. وبالتالي، تتوسع الحدود وتضيّق بتوسع معارفنا وإدراكاتنا عن الأشياء، وتتوسع ما يتبدى لأذهاننا منها وينكشف لعقولنا من صفاتها وأحوالها.

ويعلّل أبو البركات ذلك بأننا إذا تأملنا أشخاص الموجودات كزبد مثلاً، وجدناه من حيث هو ذلك الشخص مجموع أشياء كثيرة، كالجسمية وما فيها من شكل ولون وحرارة وبرودة، وما لها من أجزاء، مما ندرك بعضه بالمباشرة والبداهة والارتجال، وبعضه بالتدبر والتأمل والتبصر، وهي مجموعها، أعني بكتّيتها، تشكّل ذلك الشخص بما هو واحد يقصد بالإشارة، ويتم التثبت منه مع تبدل مكانه أو زمانه<sup>(١)</sup>.

فإذا علمنا من شخص مثلاً أنه هو زيد وأنه جسم، وأنه شكل، وأنه الكاتب، وأدركنا أن الذي يكون به ذلك الموجود بعينه أو ذلك الشكل بعينه، قد يكفي فيه جسميته لأنها الأصل، فتكون جسميته هي ما يكون به الشيء هو ما هو، أعني ذاته، وما زاد عليها فهو من الأعراض التابعة اللاحقة لتصوره من حيث كونه ذلك الشيء<sup>(٢)</sup>.

ويمثّل له بالكرة المجسّمة معتبراً أنّها إنّما تكون كذلك، أعني مجسّماً كروياً، بجسميتها وكرويتها، وما عدا ذلك من لون وقوام فهو عرضي لمفهوم الجسم الكروي<sup>(٣)</sup>. فالحدّ، إذن، هو الأوصاف التي يكون بها الشيء عندنا ما هو، كالكاتب مثلاً، فإنّ للكاتب أوصافاً هو بها على ما هو عليه. كالقوى الخيالية الفكرية المتصورة للكتابة، المريدة لها، والأعضاء التي هي أدوات فاعلة. فإذا عرّف بمثل هذه الأوصاف التي يصح وصفه بالكاتب لأجلها، ولأنّها أقرب إليه وألصق بعنوانه، قيل هذا هو حدّه، وإذا عُدّ من تلك الأوصاف واحد لم يبق الكاتب هو ما هو، أعني كاتباً<sup>(٤)</sup>.

فكل ما يكون به الشيء هو ما هو من الأوصاف فهو ذاتي، داخل في معناه المقصود منه، والتي ترافق هذه الأوصاف من أجل أوصاف أخرى تسمى عرضية<sup>(٥)</sup>.

هذا فيما يختصّ بما نعلمه من الأشياء من صفاتها الملتنقة بها، أمّا فيما يختصّ باختلاف إدراك

(١) المصدر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

البشر للأشياء، وتنوع اختياراتهم لها ومعرفتهم بها، فيمثل له أبو البركات بمعرفتنا لشخص ما ومعرفته لنفسه، ذلك أن ما نقوله عن شخص في محاولة تعريفه غير ما يقوله هو عن نفسه، فقد نعرفه بما يشكل جسميته، وقد يعرف نفسه بما يشكل قواه النفسية وملكاته الداخلية، وذلك لأننا نعرفه ونحدّه من حيث عرفناه، وهو يعرف نفسه من حيث عرفها. وما عرفناه به، غير ما عرف به نفسه<sup>(١)</sup>.

وعليه فالحدود تختلف بين البشر، بحسب اختلاف ما يدرّكونه من الأشياء، ولأجل ذلك تختلف وتباين، وتضيق وتوسع، وتتفاوت بحسب ما يُعرف من جهات الأشياء، وأوصافها وأحوالها.

وإذا كانت الحدود كذلك، فهي إذن مجرد أسماء، أو هي حدود بحسب الأسماء، والأسماء إنما هي أسماء للمعاني، والمعاني إنما هي معانٍ للموجودات. والشيء قد يُسمّى باسم بحسب سمة أو أوصاف، فيكون الحدّ الذي بحسبه يكون مركباً من مجموع تلك الأوصاف، فإذا سُمّي الإنسان مثلاً بالكاتب فيقال عليه هذا الاسم أنه فاعل الكتابة<sup>(٢)</sup>. وإذا سُمّي بالعالم، فيكون حدّه الذي له بحسبه أنه الذي له علم، وإذا سُمّي إنساناً، كان حدّه الذي بحسبه هو الحيوان الناطق<sup>(٣)</sup>.

فإذا كان من يسمّي إنما يسمّي ما يعرفه، ومن الحيثية التي يعرفه بها، فكذلك الحدّ (الذي ينشئ الحدّ) إنما يحدّ ما يسمّيه ومن الحيثية التي يسمّيه بها. ففي كلّ حدّ إذن وبحسب كلّ اسم صفات ذاتية، هي بحسب اسم آخر ومن جهة أخرى صفات عرضية. إذ صفة الكاتب عرضية مثلاً للإنسان من حيث هو إنسان، ذاتية للكاتب من حيث هو كاتب. والحيوان الناطق عرضي للكاتب من حيث هو كاتب. والحيوان الناطق عرضي للكاتب من حيث هو كاتب ذاتي للإنسان من حيث هو إنسان<sup>(٤)</sup>.

ولا يضّرّ خفاء بعض صفات الموجود في صحّة الحدّ، لأنّ «العارف [حسب أبي البركات] يسمّي ما عرف من حيث عرفه، ويحدّ ما سمّى من حيث سمّاه. فالحدّ حدّ بحسب الاسم، والاسم والحدّ بحسب المعرفة، فالذي يسمّي من حيث عرف يفترّ الاسم بالحدّ الذي هو تفصيل المعرفة، والمجهول غير داخل في الحدّ الذي بحسبه سمّى المسمّى، وحدّ الحدّ، والجهل بالمجهول غير قاذح في العلم بالمعلوم من حيث علم. فإنّا إذا عرفنا من شيء كالثلج أنه جسم أبيض ثم جهلنا من أمره،

(١) الغير، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٦١-٦٢.

(٢) المصدر سابق، الصفحة ٦٢.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه؛ انظر الصفحات ٦٦-٦٧.

هل هو قطن أو ثلج، لم يضّر جهلنا بذلك في معرفتنا بجسميّته وبياضه، فإذا سمّيناه باسم يدلّ على معرفتنا ثمّ حدّدناه بحسب ذلك الاسم وفينا حينئذٍ الاسم شرحه، والمعرفة بيانها من حيث عرفناه، ويبقى ما جهلناه كما جهلناه حتّى نعلمه بعلم آخر. فلو كان للشيء الواحد صفات وعلمنا بعضها وجعلنا البعض الآخر، لم يضّر جهلنا بما جهلناه، في علمنا بما علمناه، إذا استقصينا علم المعلوم بما يعلم به، وسمّيناه من حيث عرفناه وحدّدناه من حيث سمّيناه»<sup>(١)</sup>.

فالحدود اعتبارات عقلية ذهنية، تختلف باختلاف الأسماء، وهذه تختلف باختلاف الحيثية التي تُدرك بها الأشياء وتُرى، أو باختلاف الأوصاف التي تُعرّف منها، فبحسب ما يدرك من أوصاف الأشياء تشكّل الأسماء وبحسب الأسماء تركّب الحدود. فلا استقرار إذن لحدّ، ولا ثبات. بل تتغيّر الحدود بتغيّر الأسماء، وهذه بتغيّر ما يدرك من الصفات. وتتوسّع بتوسّع ما يعرفه البشر منها، وتبتدل بتبدّل علمنا بأحوالها وأوضاعها<sup>(٢)</sup>.

ولقد لخص أبو البركات كلّ هذا التنظير في عبارة جامعة وخلاصة وافية، معتبراً أنّ الأسماء، أعني الكليات والحدود المشتقة منها، هي مجرد مواضع لا حقائق، وتختلف باختلاف الناس، من حيث تختلف مواضعاتهم - وطبيعة تفكيرهم وإدراكاتهم. وهو يعبر عن ذلك بوضوح فيقول،

فالأسماء والحدود داخلة في المواضع والمواطيات [ما يتفق عليه الناس ويصطلحون]، فقد يجوز اختلاف الناس فيها من حيث تختلف مواضعاتهم ومواطياتهم، ولا يلزم من ذلك جهل ولا تناقض، فيكون للشيء الواحد أسماء كثيرة بحسب حدود كثيرة، وحدود كثيرة بحسب أسماء كثيرة، وكلّ ذلك بحسب نعوت وأوصاف كثيرة. كما للإنسان من حيث هو جسم وحيوان وإنسان وكاتب وطبيب وعالم، وله بحسب كلّ اسم حدّ<sup>(٣)</sup>.

ولأنّ أبا البركات لا ينفكي وجود الحقيقة، ولا يميل إلى السفسطة، فإنّه يفترض أنّ الحدود إنّما هي حدود لمسمّى موجود، ليكون محصول حقيقة وجوديّة، أي أنّ الحدود، وإن كانت كذلك بحسب الاسم، فهي حدود لمسمّى موجود، بمعنى أنّه حدّ بحسب اسم يطلق على صفات وجوديّة لا على أوام. فلو كان الحدّ لاسم يطلق على مجموعة صفات لا حقيقة في الوجود فإنّه لا يكون حدّاً، بل شرح لفظ وتفسير اسم. فالحدّ حدّ لمحدود وجوديّ من حيث عرف ومن جهة ما بحسبه سُمّي<sup>(٤)</sup>.

(١) المعبر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٦٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٦٦.

(٤) المصدر نفسه، الصفحتان ٦٣-٦٤.

ومثل هذا الفهم للحدود والأسماء متقدّم للغاية، وهو يتجاوز كل التراث المنطقي الذي رسخته التجربة الفلسفية العربية الإسلامية قبله، ويذكرنا بجهد حديث العهد في تجارب نقدية غربية كما هو الحال عند التجريبيين على اختلاف تياراتهم، الذين رأوا أنّ الكليات مجرد أسماء، ولم يفرقوا فيما يدركه العقل من صفات الأشياء بين ما هو جوهري ذاتي، وما هو عرضي، والذين افترضوا أن ما يطلق على الأشياء من حدود تعرف بها، فهو مجرد مواضع تختلف باختلاف البشر وتفاوتت بتفاوت الناس. مما يمنح جهد أبي البركات ميزة الجدة والابتكار، ويرسخه نقداً خلاقاً متجاوزاً، سوف يستثمره من تأخر عنه من النظار المسلمين إلى أقصى مدى وأبعد حدّ.

### ٣. الحمل: بساطة القضية الحملية وتركبها

قسّم المنطق الأرسطي - كما عرفه العرب - القضية إلى حملية وشرطية، والأولى هي التي يحكم فيها بشيء أنّه شيء آخر، ويسمى الأول محمولاً والثاني موضوعاً. وإن كان الحكم فيها بثبوت شيء عند ثبوت شيء آخر، على نحو الشرط، سميت شرطية<sup>(١)</sup>.

ولقد جرى المنطق الأرسطي على القول بتعيين الموضوع والمحمول في كلّ قضية حملية، فلا يصلح للموضوعية إلا معاني الجواهر التي توضع للأعراض، كما يوضع الإنسان لللبااض. والجزئيات التي توضع للكليات كالإنسان للحيوان، أو زيد للإنسان<sup>(٢)</sup>.

لكنّ أبا البركات يرفض أن يتعين الموضوع موضوعاً والمحمول محمولاً، وليس أحدهما عنده أولى بوصفه من الآخر من حيث هما معنيان ذهنيان. كما يرفض أن ينشأ التعيين من حالة تتعلق بتصورهما أزيد من أنّ الأسبق إلى الذهن في عادة من يقدم الموضوع، يُجعل موضوعاً، وفي عادة من يُقدم المحمول يُجعل محمولاً. فبانّ من الناس من جرت عادتهم بتقديم الموضوع في لفظ، فيقولون، مثلاً، «الحيوان على كلّ إنسان»، أو يقال، «على كلّ إنسان»، أو «يصدق على كلّ إنسان»، وهكذا. فيصحّ لنا أن نجعل أيّ طرف من أطراف القضية موضوعاً في التصوّر وأيّ طرف محمولاً، من غير أن يكون أيّ واحد منهما متعيناً للموضوعية أو للمحمولية. ويجري هذا في كلّ حملية، سواء كان محمولها مساوياً لموضوعها أم أخصّ منه أم أعمّ<sup>(٣)</sup>.

(١) المصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٧٠. هكذا عرفهما أبو البركات. والواضح أنّه تعريف للقضايا الموجبة دون السالبة. ولعلّه اكتفى بها لسهولة فهمها بعد فهم الموجبات - كما لا يخفى وجود تعريفات أخرى للقضية تجاوز ما ذكره أبو البركات هنا.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧١.

(٣) يفترض أبو البركات أنّ تعيين الموضوع للموضوعية، والمحمول للمحمولية قد ينشأ من طبيعة ماهيّتهما، أو من أسباب تتعلق بهما من حيث هما معنيان، لا من حيث هما متصوران. وهذه محاولة منه للتفكيك بين المفهوم بما هو معنى والمفهوم بما هو مجرد صورة. انظر، المصدر، الجزء ١، الصفحة ٧٢.

ولقد كان من الممكن أن يفتح مثل هذا التحرر في التعامل مع مواضع الحدود في القضية بسور يحدّد كمّيته كما يقرن في العادة بالموضوع - وهو الشيء الذي ترسّع في المنطق الحديث ضمن نظرية كمّ المحمول - فيقال، مثلاً، «كلّ إنسان حيوان وبعض الحيوان هو كلّ إنسان... إلخ»، التزاماً بعدم ضرورة أن يكون أيّ من مفهومي القضية موضوعاً أو محمولاً. لكنّ أبا البركات لم يستثمر رؤيته هذه إلى مداها الأقصى، ولم يكّد يبيّن لنا على أساسها كيف تتنوع القضايا الحملية بتنوُّع أسوارها التي يمكن أن تلحق موضوعها ومحمولها معاً، بل إنّه ذهب - وبشكل ملفت - إلى رفض فكرة اقتران المحمول بسور يحدّد كمّيته، وإلى أنّ الحصر - بسور كليّ أو جزئيّ - لا يكون إلّا للموضوع، لأنّ المحمول إنّما يلحظ كليّاً على نحو الدوام؛ يقول مبيّناً ذلك،

إنّ القضية ينحصر موضوعها في الكلام، دون محمولها، لأنّ المحمول أبداً كليّ، إمّا بالفعل أو بالقوّة والإمكان، كقولك: كلّ إنسان حيوان. فالحصر للإنسان، والإطلاق للحيوان<sup>(١)</sup>... [ثمّ يعلّل مذهبه مقررّاً أنّ المحمول يعمّ الموضوع، وقد يُفَضَّل عليه (أي يزيد). كالحيوان على الإنسان، وقد يساويه كالضاحك للإنسان. والقضية يوجب حكمها صفة الموضوع بالمحمول لكّله أو لبعضه<sup>(٢)</sup>، ولا يتعرّض للمحمول، هل يوصف به غير ذلك الموضوع أو لا<sup>(٣)</sup>].

ولند فرّق المنطق التقليديّ بين الحملية والشرطية من القضايا بأنّ الأولى بسيطة لا تركيب فيها، وأنّ في الشرطية تركيباً، لأنّ أجزاء القضية الشرطية هي من حقيقتها قضيتان حمليتان صارتا، بفعل التركيب، قضية واحدة. فلو أسقط منها حرف الشرط وفاء الجزاء لتحوّلت إلى قضيتين حمليتين، كما في قولنا، «إنّ كانت الشمس طالعة فالنهار موجود». فلو قيل كلّ طرف من طرفيها على حدى، لكانتا قضيتين حمليتين تقبلان الصدق والكذب<sup>(٤)</sup>.

أمّا الحملية، فإنّها لو فكّكت إلى جزئيهما اللذين هما المحمول والموضوع أو المحكوم به والمحكوم عليه، لم يكن في أحدهما موضع صدق ولا موضع كذب، سواء كانا لفظين مفردين، أو كانا مركّبين غير ملحوظي الأجزاء كقولنا «الإنسان حيوان»، أو كانا مركّبين ملحوظي الأجزاء، لكنّ الأجزاء كانت فيها متّحدة في معناها، كقولنا «الحيوان الناطق المائت» (وهو الموضوع) جسّم ذو نفس حسّاس (وهو المحمول)، لأنّ مثل هذا التركيب لا يسمح بوجود موضع صدق ولا موضع كذب، إذ الألفاظ المتعدّدة إنّما يقصد منها، في المحمول والموضوع معاً، معنى واحد حسب الصبغة التي بها حُمِلَا أو وُضِعَا، فلا تكون الحملات حينئذٍ قضايا فعلية الوجود كما هو الحال

(١) المصدر، سابق، الجزء ١، الصفحة ١١٦.

(٢) أيّ أنّ القضية توجب ثبوت المحمول للموضوع، لكّله أو لبعضه، ولا تعرّض فيها لكمية المحمول مطلقاً.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٧٤.

في الشرطيات. ولقد وافق أبو البركات على ما قرره<sup>(١)</sup> المنطق التقليدي من أن القضايا الحملية، سواء كان موضوعها ومحمولها مفردين أو مركبين، إنما هي قضايا بسيطة، معللاً ذلك بأن البساطة والتركيب إنما يتبعان جهة الحكم، فإذا لم يكن في حكم القضية تركيب – كما هو الحال في الحملات – فلا تركيب فيها<sup>(٢)</sup>. لكنه لم يوافق على أن التركيب خصوصية في الشرطية لا يتعداها وعلى أنه لا يتعقل التركيب في الحملات، ذلك أنه من الممكن – بنظره – أن يوجد في الحملات تركيب أكثر كيب الشرطيات سواء بسواء. وقد يتعدّد الحكم فيها كما يتعدّد في الشرطيات. فمن قال مثلاً، «قد علمت أن الإنسان حيوان»، فقد قضى بقضية واحدة فيها موضعاً تصديقاً وتكذيباً. وهنا قضيتان، الأولى قوله «قد علمت»، والثانية قوله «الإنسان حيوان»<sup>(٣)</sup>.

وفكرة أبي البركات عن إمكانية تركيب القضية الحملية وارتباط ذلك بتعدّد الحكم فيها، فكرة أولها المنطق الحديث جانباً كبيراً من اهتمامه. وهو افترض أن الحملات البسيطة هي القضايا الوجودية، أعني التي يكون موضوعها شخصاً، وهي التي تستحقّ تسمية الحملية من بين القضايا، وما عداها فمركبات لأنها تتحوّل تلقائياً إلى شرطيات، إذ ذلك هو مضمونها الحقيقي، وما تؤول إليه، فلو قلنا مثلاً «كلّ حديد معدن»، كان معناها في الحقيقة «كلّ شيء إذا كان ذلك الشيء حديداً، فذلك الشيء معدن»<sup>(٤)</sup>.

فتركيب الحملات، إذن، في المنطق الحديث يختلف منشؤه عن التركيب عند أبي البركات، فما اعتبره الأول قضايا مركبة هي عند الأخير قضايا بسيطة، لأنه لا تركيب في حكمها ولا تعدّد، وإن كان أبو البركات – شأنه شأن كلّ المناطق القدماء – عرف فكرة تحويل الحملات إلى شرطيات، لكن ذلك عنده لم يكن يوجب تركيبها بأيّ حال من الأحوال.

لكن الملفت عند أبي البركات وفي مذهبه، تعميم الحكم في القضايا الحملية إلى غير علاقة الإسناد أو التضمن، مع أن القضية الحملية في المنطق التقليدي هي القضية المؤلفة من محمول وموضوع وحكم مفاده إسناد المحمول إلى الموضوع أو تضمّن الموضوع في المحمول، ولم يقرّر مثل هذا المنطق أيّ نمط آخر من العلاقة بين أطراف الحملية وحدودها. ويظهر من أبي البركات أن التركيب في القضية الحملية قد يتحقّق بإضافة رابط جديد إلى حكمها، الذي هو الإسناد، كقولنا «قد علمت أن الشمس طالعة، وقد سمعت أن زيدا عالم». والواضح أن هذه الرابطة ليست رابطة

(١) العنبر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٧٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) هادي فضل الله، مدخل إلى المنطق الرياضي (بيروت: دار الهادي، ١٩٩٩م).

إسناد، بمعناه التقليدي. ومثل هذا الرأي يفتح - كما هو واضح - على القول بإمكانية وجود تركيب في الحملات يتجاوز رابطة الإسناد أو الحمل، وهذا مما عرفه المنطق الرمزي الحديث وانتفع به إلى أقصى الحدود فيما بات يعرف بمنطق العلاقات<sup>(١)</sup>. ولا ينبغي أن نخلط هنا بين هذا النمط الجديد من التركيب في القضايا الحملية الذي ألح إليه أبو البركات، وبين تكثر القضايا وتعددتها بتكثر موضوعاتها وعمولاتها، أو كليهما معاً، وهو تركيب تنحل معه القضية إلى قضايا بعدد الموضوعات والمحولات، كما سوف يأتي الحديث عنه فيما يأتي.

على أننا لا نقصد من مقارنة جهد أبي البركات بالمنطق الحديث الإشارة إلى أن فضل السبق في اكتشاف آفاق جديدة في المنطق التقليدي يتجاوز ما رسّخه من قضايا وأسس لم تظهر في اكتمالها إلا في عصور متأخرة. بل جل ما نقصده هو الإشارة إلى أن أبا البركات كان يتعامل مع تراث المنطق - كما هو حاله مع تراث الفلسفة كلّ - بروح النقد وعدم التسليم، وإلى أنه كان يطمح على الدوام إلى عدم قبول أية فكرة إلا بعد تقليبها على وجوهها، وإخضاعها للفحص والاختبار الدقيقين. وأنه لم يكن مأخوذاً بالهالة التي كانت تحيط بالتراث الذي يتعامل معه، فتسدد أمام عقله نوافذ التجديد والابتكار والتجاوز.

وفي جهده - كما مرّ - نظرات ثابتة لم يقدر لها أن تبلغ غاياتها، أو أن تصل إلى كمال نضوجها. ولم يكن مطلوباً من أبي البركات، في ظل المناخ الفكري والمعرفي في زمنه، أن يقدم أكثر من ذلك، فالمعرفة لا تكتمل إلا بالمرامة، وفي ظل شروط تاريخية معقدة، ونحن نعرف أن المنطق الحديث لم يبلغ ما بلغه في محاولة تطوير المنطق الصوري التقليدي إلا بعد مراحل من العمل والجهد والتفكير، ومحاولات مستمرة من النجاح والإخفاق. وهو تطوير، كما يكشف تاريخ المنطق، بدأ بطيئاً ثم تطور في سرعة كبيرة على ضوء تطور المعرفة والعلوم، وتوسع الثقافة والخبرة، حتى وصل إلى ما هو عليه الآن من نضج واكتمال.

#### ٤. وحدة القضايا وتكثُرُها

أشرنا فيما مضى إلى أن هناك غطاءً آخر من التركيب في القضايا توسع فيه أبو البركات واستطرد في شرحه وتوضيحه، وهو تركيب يتصل بكلا نوعي القضايا، الحملات والشرطيات.

وينطوي ما يقدمه أبو البركات في السياق على نظرات ثابتة ومتقدمة، فهو يعرفنا بوضوح، مثلاً، على رابط الوصل بين القضايا المتعددة المحولات والموضوعات، أو المتعددة الشروط

(١) مدخل إلى المنطق الرياضي، مصدر سابق، الصفحة ١٩٧ وبهذا.

والجزاءات، ويرسخ فكرة أنّ تعدّد الشرط في القضايا الشرطية - على خلاف تعدّد الجزاء - لا يوجب تركبها، وأنّ صدق الشرطية حينئذ يكون منوطاً بصدق مجموع ما تركب منه شرطها. وهاتان فكرتان توسّع فيهما المنطق الحديث بما لا مزيد عليه.

ومهما يكن من أمر فلقد قرّر أبو البركات أنّ كلّ قضية حملية تحتوي على موضوع واحد ومحمول واحد وحكم واحد بثبوت المحمول للموضوع فهي قضية واحدة لا تكثّر فيها، كقولنا «الإنسان يوجد حيواناً»، أو «هو حيوان»، أو كقولنا «الحيوان يوصف به الإنسان، أو يحكم به عليه». لكن إذا تكثّر المحمول في القضية الحملية، فإن كان تكثّره لأجل اشتماله على محمول وأوصاف المحمول، فإنّ مثل هذا التكرار لا يوجب انحلال القضية الواحدة إلى قضايا كثيرة أو متعدّدة، من قبيل قولنا «زيد طبيب فاضل». وإن كان تكثّره لأجل تكرار المحمولات وتعدّدها، انحلت القضية - حينئذ - إلى قضايا بعدد المحمولات، كقولنا «فلان طبيب وشاعر وكاتب»، لا فرق في ذلك بين أن تكون المحمولات المتعدّدة غير مقرونة بصفات، كالمثال الذي مرّ، أو كانت مقرونة كقولنا «فلان طبيب ماهر، وشاعر مجيد... إلخ». إذ العبرة بتكرار المحمولات لا الصفات. وكما يجري هذا الحكم في المحمولات، يجري في الموضوعات فتتّحل القضية بتكرار موضوعاتها إلى قضايا بعدد تلك الموضوعات.

ولا فرق في مثل هذا القانون بين القضايا الموجبة والقضايا السالبة<sup>(١)</sup>.

ومثال القضية الموجبة المتكررة الموضوع قولنا «كل إنسان وفرس حيوان». فتتّحل إلى قضيتين هما: (كلّ إنسان حيوان) و(كلّ فرس حيوان).

ومثال المتكررة المحمول كقولنا، «كل إنسان حسّاس ومتحرّك بالإرادة ونام»، فتتّحل إلى: (كلّ إنسان حسّاس) و(كلّ إنسان متحرّك بالإرادة) و(كلّ إنسان نام).

وتجري السوالب على نفس النسق فيقال مثلاً على القضية المتكررة الموضوع، «لا شيء من الإنسان والفرس بحجر» فتتّحل إلى: (لا شيء من الإنسان بحجر) و(لا شيء من الإنسان بشجر).

لكنّ أبا البركات، بالرغم من هذا الجهد في بيان كيفية انحلال القضية المركبة إلى قضايا متعدّدة، لم يبيّن لنا قيمة الصدق فيها. فلم يعرفنا فيها، مثلاً، - كما هو الحال في المنطق الحديث حينما يتحدّث عن الوصل والفصل بين القضايا - إذا ما كانت القضية الجديدة الموصولة برابط الوصل

(١) المعبر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٠٨.

- وهي في الواقع قضيتان - تصدق بصدق كلا طرفيهما أو أحدهما، وتكذب بكذبهما أو بكذب أحدهما، مع أنه سوف يبين لنا ذلك في الشرطية المتصلة كما سيأتي حينما يفترض أن الشرطية المتعددة المقدم لا تصدق إلا بصدق جميع العناصر المكونة لها. هذا في القضايا الحملية<sup>(١)</sup>.

أما في الشرطيات المتصلة فإن كل قضية تشتمل على توالٍ متعدّد فإنها تتكرر بعدد تواليها كقولنا: «إذا هطل المطر نبت العشب وسالت السواقي، وتدقّ الماء في الأنهار... إلخ». أو - كما يمثل أبو البركات - كقولنا: «إذا كان المريض مريضاً بذات الجنب، فيه سعال وحمى لازمة وألم ناخس ونبضه منشاري... إلخ».

أما لو تعدّد المقدم فلا تتعدّد القضية الشرطية، وهذا يستوجب أن لا تصدق إلا بصدق كل عناصر المقدم كقولنا: «إن كان مريض حمى لازمة وألم ناخس وسعال ونبضه منشاري، فبه ذات الجنب»<sup>(٢)</sup>. والسبب أنه إذا فصلت المقدمات فقليل كل مقدم منها على انفراده لم تصحّ القضايا. فلو قلنا: «إن كان به حمى لازمة فبه ذات الجنب، وإن كان به ألم ناخس فبه ذات الجنب... إلخ»، لم تصدق أية واحدة. منها فصدق الشرطية المتعددة المقدم إنما يتحقق بصدق جميع ما يتألف منه من عناصر، لأنها تعبر بمجموعها عن معنى الشرط الذي يتوقف عليه تحقق الجزء، فلا يصدق الأخير إلا بصدق المتضمن في مجموع عناصر المقدم<sup>(٣)</sup>.

هذا في المتصلات، أما الشرطيات المنفصلة فقد تتكرر تواليها ومقدّماتها وتبقى واحدة كما يقال عن عددٍ إنه إما أن يكون فرداً وإما زوج الفرد، وإما زوج الزوج، وإما زوج الزوج والفرد. وصدق القضية حينئذٍ يستلزم صدق جميع أطرافها، فلو كذب جزءً لكذبت. ومثله قولنا: «الكلمة إما اسم وإما فعل وإما حرف». نعم قد تتكرر القضية المنفصلة إذا حرّفت عن معناها وهو الانفصال بين أطرافها كقولنا: «إما أن يكون هذا حيواناً ناطقاً وإما حيواناً ليس بناطق، وإما لا حيوان ولا ناطق».

فهنا كثرة استوجبها كثرة معنى القضية لأن معناها معنى قضيتين، لا قضية واحدة. الأولى منهما هي: «إما أن يكون هذا حيواناً وإما أن لا يكون». والثانية هي: «إما أن يكون ناطقاً أو لا يكون». وكل قضية من هاتين القضيتين لها معنى مختلف عن الآخر، فلا تتحقق في القضية التي تجمعهما - على انحراف - وحدة معنى لتكون قضية واحدة متكررة الأطراف<sup>(٤)</sup>.

(١) المصدر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٠٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

وكيف كان، فتوسّع أبي البركات في موضوع تعدّد القضايا وتكرّرها بتكرّر أطرافها وتحليلها إلى ما تنحلّ إليه مجموعةً برابط الوصل (الواو)، جهد غير مسبوق في المنطق التقليديّ، وهو اهتمام بلغ مداه في المنطق الحديث الذي توسّع في فكرة الروابط إلى أقصى مداها، وفي تحليل القضايا المتعدّدة أو المركّبة الأطراف إلى قضايا أبسط منها ترتبط فيما بينها برابط الوصل، سواء كانت حمليّة أم شرطية، متصلة أم منفصلة<sup>(١)</sup>. لكنّ أبا البركات - كما هو واضح من جهده هنا - لم يترقّ بعمله إلى ذروته، ولم يقدّم لنا - كما قلنا - أيّ شيء حول قيمة الصدق في القضايا المنحلة عن قضية متعدّدة الأطراف. فلو قلنا، «زيد كاتب وشاعر»، وكانت صادقة، فما هي قيمة صدق قضيتي، (زيد كاتب) و (زيد شاعر)، المتصلتين برابط الوصل؟ وهو شيء سوف لن نراه إلّا في ذروة ما بلغه المنطق الرياضي الحديث من تطوّر ورفق<sup>(٢)</sup>.

## ثانياً: الإدراك العقليّ

فصلت المشاتيّة فصلاً واضحاً بين الإدراك الحسيّ والإدراك العقليّ، فتمّة إدراك حسيّ يتمثّل في حضور الصور الحسيّة التي تنقل من الحواسّ الظاهرة إلى الحواسّ الباطنة، لتبقى هناك مختزّنة أو مسترجعة، مستعادة أو متخيّلة. وهناك إدراك عقليّ أو ذهنيّ يناسب النفس في تجرّدها، أو فقلّ يناسب تجرّد العقل، بحيث تصبح الصورة المدركة لدى العقل صورة كاملة التجريد، خالية من أيّة ملابسات مادّيّة أو أبعاد حسيّة.

وتحصل مثل هذه الصورة في العقل من خلال عمليّة تجريد منظمّة تُستثمر فيها مراتب القوى الباطنة، بحيث تتدرّج الصورة في المراتب حتّى تبلغ غايتها، وتتخلّص من علائقها المادّيّة، فتناسب العقل حينئذٍ فيدركها. والراتب التي تمرّ فيها الصور الحسيّة في عمليّة التجريد أربع. الإحساس، التخيل، التوهّم، والتعقل. والمدرك في المرتبة الأولى يتجرّد نوعاً من التجريد، بحيث يكون هنا مجرداً عن المادّة، مرتبطاً بها ارتباطاً وثيقاً، لأنّ الصورة في هذه المرتبة ليست سوى انعكاس لكلّ أحوال المدرك وأعراضه المجتمعة فيه، ولأنّ موضوع الإدراك الخارجيّ شرط لا بدّ من وجوده من أجل حصول الصورة في عضو الحسّ المدرك، بحيث لو غاب عنه لغابت الصورة في الوقت ذاته.

ثمّ تأتي المرحلة الثانية، وهي مرحلة تخيل هذه الصورة واستعادتها، وهنا يتخفّف المدرك عن الملابس المادّيّة أكثر من ذي قبل، فيستطيع المرء في هذه المرحلة أن يتخيّل الصورة السابقة، التي

(١) انظر، مدخل إلى المنطق الرياضي، مصدر سابق، الصفحة ٥١ وما بعدها.

(٢) مدخل إلى المنطق الرياضي، مصدر سابق، الصفحة ٥٢.

انطبعت في الحس المشترك، بعد أن يغيب الموضوع الخارجي كلية عن المشهد، فلا يحتاج من أجل استعادة الصورة ومثلها إلى أن يكون الموضوع حاضراً. لكن بالرغم من هذا التجريد، فإن الصورة المدركة ما زالت مرتبطة نحو ارتباط بالموضوع المادي، أو فقل بعلاقته وملابساته، فلا تُتصور إلا مع كم وكيف ووضع وأين... إلخ.

أما المرتبة الثالثة، فهي مرتبة الوهم، والتجربة فيها أتم وأعلى، لأن وظيفتها عند المشائين - كما مرّ آنفاً - هي تجريد المعاني الجزئية من الصور الحسية الموجودة في الحس المشترك، وتخليصها من ملابساتها المادية. لكن هذا المعنى الجزئي ما زال هنا أيضاً متعلقاً بالصورة المادية الحسية نحو تعلق، لأنها أصله ومصدره، ولأن المعنى الجزئي لا يكاد يفارق صورته التي انتزع منها ما دام ملحوظاً كمعنى جزئي.

ثم نصل بعد ذلك إلى مرتبة التجريد التام للصور، حينما نبليغ مرحلة التعقل. فهنا يكون الإدراك مبرئاً عن شوائب المادة وملابساتها وغواشيها، لأن المعنى المدرك حينئذٍ معنى كلي لا يختلف ولا يتباين. والخصائص الحسية الجزئية، التي تميز فرداً عن فرد، مقصاة هنا ومستبعدة، فلا كم ولا كيف ولا أين... إلخ. والمدرك هو فوق كل هذه الأعراض، ومنزه عنها، هو معنى كلي يتصف بالشمول والعموم شأن العقل الذي يدركه. ولا يغفل المشاؤون تلك الإدراكات العقلية التي تنال بذاتها من غير تجريد، والتي تقع على العقل وقوعاً مباشراً لا تحتاج معه إلى سلسلة التجريد الآنفة، وهو نوع من الإدراكات تتحقق فيه المدركات في العقل بذاتها وتسمى معقولات لذاتها<sup>(١)</sup>.

وعليه فالمشاؤون يفرقون في الإدراك بين مدركات عقلية مجردة ومدركات حسية، والأخيرة من هذه المدركات تدركها النفس بقواها الظاهرة والباطنة، فتبقى صوراً محسوسة، أو تجرد عبر الخيال والوهم إلى أن تصبح مدركات كلية مجردة تنتمي إلى عالم العقل لا إلى الحس. أما الأولى منها فهي التي يستقل العقل بإدراكها، وينحصر فعله في التصرف فيها، سواء كانت معقولة في ذاتها بريئة عن المادة وملابساتها، أم كانت معقولة بفعل التجريد. فمدرك الكليات إذن غير مدرك الجزئيات ومدرك المجردات غير مدرك الحسيات.

ولأن العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله، منزه عن ملابساتها، فهو لا ينال المحسوسات إلا بتوسط قوى، تدرج المدركات الحسية فيها لتبلغ كمال تجردها، فتحصل المناسبة بينها وبين العقل فيدركها. يقول ابن سينا مقررًا هذا المعنى،

(١) انظر، ابن سينا، الإشارات والتهيهات، الجزء ٢، الصفحة ٣٣٨ وبمعناها.

والنفس إنما تدرك بواسطة آلة الأشياء المحسوسة والتخيُّلة. والأشياء المجردة لا تدركها بآلة، بل لذاتها، لأنه لا آلة لها نعرف بها العقولات. والآلة إنما جعلت لها لتدرك بها الجزئيات والمحسوسات، وأما الكلِّيات والعقلانيات فإنها تدركها بذاتها، ولو كانت لها آلة جسمانية تدرك بها العقولات لم تكن العقولات إلا محسوسة أو متخيَّلة، وهذا محال، فيجب ألا تدركها بآلة، بل بذاتها<sup>(١)</sup>.

وهكذا يفصل ابن سينا فصلاً واضحاً صريحاً بين قوَّة مجردة لها مدر كاتها الخاصَّة بها، وبين قوَّى حسِّيَّة للنفس لها مدر كاتها كذلك، بحيث لا تتمازج صور حسِّيَّة جزئيَّة مع صور عقلية.

ولعلَّ السبب الذي لأجله لم يرتضِ المشاؤون إدراك النفس للمدر كات الحسِّيَّة مباشرة واتصال العقل بها بلا واسطة، أنه يلزم من ذلك انقسام الصورة المعقولة الحاصلة في النفس، أو قبولها للانقسام، كما هو حالها حينما تكون في موضوعاتها الخارجيّة، فينقسم محلُّها، أو يكون قابلاً للانقسام لانقسام انقسام صورها، وهو ممتنع، لاستحالة طرؤ الانقسام على المجرّد البسيط.

وأبو البركات لا يفرِّق - كما هو الحال عند المشائين - بين مدر كات حسِّيَّة وأخرى عقلية، وبالتالي بين مدر ك للكلِّيات ومدر ك للجزئيات، وهو يقرّر ذلك في نصٍّ واضح منسجماً مع رؤيته لطبيعة الإدراك وكيفية حصوله فيقول،

ولست أفرّق في هذا الإدراك بين ما يسمونه صورة عقلية، وبين ما يسمونه صورة حسِّيَّة، فإنهم قالوا ما قالوه في ذلك، لقولهم في الأجسام، ورفع المقدار والجزء عن النفس<sup>(٢)</sup>.

فالتفرقة بين مدر كات حسِّيَّة وأخرى عقلية، تفرقة مصطنعة حسب أبي البركات، الذي يرى أنّ النفس هي المدر ك للصور المحسوسة وإن لزم منه طرؤ المقدار والقسيمة الفرضية عليها.

وأبو البركات يرى أننا لو سلّمنا مع المشائين أنّ العقل أو النفس تدرك المجرّدات لذاتها، وتدرك الصور الحسِّيَّة باستخدام القوى الباطنة أو الظاهرة لترفعها إليها صوراً مجردة، فالسؤال يبقى كما هو، وهو أنه كيف أدركت النفس هذه الصور في القوى التي رفعت إليها؟ أبأنّ تلتقي ذات المدر ك بملاساته الماديّة في هذه القوى؟ فتهاوى حينئذ النظرية المشائية من الأساس، لأنه قد أمكن أن يلتقي المجرّد بالمحسوس. أو بأنّ تلتقي ذات المدر ك فقط مجرداً عن كلّ ملاساته وأبعاده الماديّة؟ فكيف، إذا، نستطيع أن نفسّر ما نشعر به في قرارة أنفسنا من تفرقة بين صغير وكبير، وبعيد وقريب، وما ندركه في الصور المعقولة من شكل ومقدار ووضع.. إلخ.

(١) ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة، ١٩٧٣م)، الصفحة ٨٠.

(٢) المعبر، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٤٠٠.

وإذا كان المشاؤون يرون أن النفس لا تنال المدركات الحسية، ولا تتخالطها، وإنما تلقاها دون أن تتلبس بها أو تتداخل معها، كيف يتحقق هاهنا إدراك حسي، هو علاقة بين أمرين، والإدراك مهما كان أمره لا يبرأ فيه المدرك عن لقاء المدرك؟

ولو سلمنا مع المشائين أن النفس تلقى مدركاتهما دون أن تنال ذوات هذه المدركات، وصح مع ذلك أن نسميه إدراكاً، فلم لم يفرض المشاؤون هذا الإدراك بعينه بين النفس وبين مدركاتهما الحسية مباشرة ومن غير وسيط، فتنالها النفس دون ذواتها بما لها من مقدار وشكل... إلخ، فبقى النفس بمنأى عن معنى المقدار والتجزئة. يقول أبو البركات معبراً عن ذلك،

فإن قيل... فهل هو الإدراك على مقابله حتى يقال: إن المدرك لا ينال ذات المدرك ولا يلقاها؟ فهلاً قلنم هذا أولاً واسترحم من القول بالقوى الجسمانية التي خلقتوها من غير أن يدلكنم عليها دليل صادق؟ فإن الإدراك إذا لم يكن لقاء الذات بالذات لم يوجبكم القول بأن النفس أدركت الصور الجسمانية إلى القول بتجزئة النفس، لكنه لا يمكن أن يقول متصور: إن الإدراك لا تلقى فيه ذات المدرك ذات المدرك، ولم يكن بين المدرك وغير المدرك بالنسبة إلى المدرك فرق<sup>(١)</sup>.

فلا يعقل، إذن، إدراك بلا التقاء بين المدرك والمدرك، إذ تلك هي حقيقة وجوده، ومن دونه يصبح المدرك وغير المدرك سواء. وإذا كان المشاؤون يفترضون أن مثل هذا الالتقاء يلزم منه الانقسام في الصور العقلية وبالتالي في النفس، فإن أبا البركات لا يرى أن مثل هذا اللازم فاسد، فعنده لا مانع من وقوع القسمة الفرضية على الصور، وعلى النفس بتبع ذلك، أوليست الصورة العقلية عنده غير الصورة العقلية عند الآخرين؟ وهل معنى ذلك سوى أن كل واحدة من الصور غير الأخرى في العدد؟ وإذا جاز أن تتخالف الصور بالعدد، فلم يمتنع تصور المقدار عليها؟ «فإننا لا نرى أحداً إلا والذي في أولية عقله وفطرته تصور الأقطار، وقبول القسمة الفرضية لكل ما يتصوره بحيث لا يتأتى له أن يرفعه بذنه عن شيء مما يتصوره...»<sup>(٢)</sup>.

وليحسم أبو البركات مثل هذا الجدل بينه وبين المشائين يستنجد بإحدى خطوات منهجه الفلسفي، الذي درسناه سابقاً<sup>(٣)</sup>، أعني بالشعور الذاتي ليستنطقه ويستهديه فيرى، «أن مدرك الصورة العقلية والحسية، أو مدرك موجودات الأعيان والتصورات في الأذهان فينا، واحد، هو ذات الإنسان، كما يشعر به كل واحد منا من ذاته، أنه هو الذي أبصر، وسمع، وعرف، وتصور»<sup>(٤)</sup>.

(١) العبر، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٤٠١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) راجع العدد السابق من مجلة المحجة، المحرر.

(٤) العبر، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٤٠٤.

وكيف كان فهذه خلاصة لمذهب أبي البركات في المعرفة والإدراك، وهذه هي رؤيته في القوى النفسية التي انشغل بها المشاؤون وأولوها اهتمامهم وهو حينما يقدم لنا رأياً، أو يرفض فكرة أو مذهباً فهو إنما ينسجم مع ذاته ومنهجه الذي ألحنا إليه، فلا يقبل رأياً أو فكرة إذا لم يكن هناك دليل صادق يؤيدها، من غير نظر في مكانة قائلها أو فيما يتمتع به من راحة عقل وسعة علم ورسوخ فكر، ولا يرفض فكرة إذا كانت تنسجم مع الفطرة أو تتناسب مع ما يسميه أوائل العقول أو يدعمها الشعور الذاتي الخالص للنفس. فهو هنا دقيق في استعمال هذا المنهج، ملتزم بوضوح بخطواته وطرائقه، منسجم مع جوهره وروحه. وإذا كان ما قدمناه حول المنهج والمعرفة والمنطق عند أبي البركات لا يشبع طموح الاستيعاب والشمول والإحاطة، فهو كاف في ما نعتقد لإلقاء ضوء على نمط جديد من التأمل الفلسفي، وشكل مبتكر من المعالجة لقضاياها لم يعهد في السياق الفكري-الفلسفي، العربي والإسلامي، في ذروة طغيان المشائية بأنساقها الفكرية والمعرفية ومنطقها ونهجها في التأمل والتفكير، وفي ذروة الانسياق وراء مقولاتها، والرواج الذي قلدر لها أن تعيشه جرّاء جهود مبدعة، قدمها مفكرون بارزون لا يناقش في عبقريتهم وفيما كانوا يتمتعون به من ذكاء والمعية ومن سعة ثقافة وافتتاح عقل. فعمل أبي البركات في هذا السياق عمل جدير بالتقدير مستغزٍ ومحرض، وينطوي على إشارات ورؤى وإضاءات ترسخه مذهباً متقدماً في المعرفة ورؤية خلاقة في الفكر.



## الدين، الفلسفة، والسؤال المهاجر

### شفيق جرادي<sup>(١)</sup>

ينبع السؤال من روح الفلسفة والدين دون نظمهما والهيئات، وإن كان له في أصل الإنسان أصل وفي فطرته محل. وهو مثار الدهشة المواكبة للرحلة الدينية والفلسفية، وهو الذي يرتحل عن الذات فيهجّر محلّ تساميه ليتجلى في المفهوم ويحايث الزمن ويستحكم بالواقع، ويتحد معه متقبلاً بين جاذبية الشوق والرحمة والمحبة وهيام الطلب والاستغراق في الألم ومنفعة، أبداً، نحو الأكمال. ومن حيث ما انطلق، فهو يولد الدهشة ويقبض على المعنى فيستولد سؤالاً آخر ويستمرّ في هجرته - إلا إذا توقف عند نقطة الانطلاق وتوقع على الذات.

يجادل الكاتب ههنا بأننا، باستعادة روح السؤال، نعيد تحديد قيمنا ورؤانا الفلسفية واعتقاداتنا الاجتهادية ونظرتنا إلى المسائل الأساسية.

لماذا التفتيش عن معنى السؤال، حين البحث في الدين والفلسفة؟!

الأنه مفتاح باب العلم والمعرفة وشرط تحصيلهما؟ وهل هو يُعدّ جزءاً مكوّناً للنظم الفلسفي أو الاعتقاد الديني؟ أم أنه متقدّم عليهما تقدّم التمهيد لصلب الموضوع؟ وهل في مفارقه لنظامها إخراج له عن دائرتيهما بحيث يصبح السؤال متصلاً إلى فضاء لا فلسفي ولا عقديّ يتحكّم ويتجادل ويتشاكل مع كلّ نظم فلسفيّ وعقائديّ؟!

وهل هذا إلّا تضادّ في موضوع واحد، والتضادّ في مثل هذه الحال محكوم عليه بالامتناع؟! أم أن الأمر يكشف عن خبايا هي أعمق من مسار هذه التساؤلات الافتراضية؟ ومن هذه الخبايا التي تستجلبها التساؤلات بدلالاتها نذكر:

إن علينا التفريق بين روح الفلسفة والدين وبين النظم الفلسفي والاعتقادي. ففي الأول منبع

(١) مدير معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، رئيس تحرير مجلّة المحجّة للدراسات الدينية والفلسفية.

الذات في انطلاقتها وغاياتها وهي البداية لكل «لماذا» والمطمح لكل «لام تعليلية»، بينما في الثاني مدارج الموضوع وجسمه الجامع له ولباسه المائل له باللون والهيئة، عن كل لون وهيئة مغايرة، بحيث إن السؤال، حتى وإن لم يكن جزءاً من أي نظام وهيئة فلسفية أو دينية خاصة، فإن هذا لا يعني أنه في أساسه وجذره يباين الفضاء أو الروح الديني والفلسفي.

إن من حيثيات دلالة فعل السؤال، أنه فعل واحد من حيث المناط أو الملاك الانساني المعرفي - الفلسفي منه أو الديني - إذ إنه ينبعث من ذاك الميل النفساني عند الإنسان، المُسمى بالطلب، والذي منه كانت كل تجربة وكل رحلة فلسفية ودينية مواكبة للدهشة التي تُثير في بساط الواقع الكوني - المسكون بسكونية الإلفة والعادة - مكنوناته العجيبة ودلالاته المعنائية المسترة، لتبحث عن التعليلات والروابط والغايات كما عند أرسطو؛ أو هو طلب السؤال الممتحن ألم الشك الوجودي ووجع الفلق النابع من مجابهة العدم، الناجم عن إحساسنا بالخوف من الفناء، كما عند تيارات الفلسفة الحديثة وأصحاب المسلك الوجودي؛ أو هو، فوق هذا وذاك، النزوع المستغرق في العجيب المدهش حد الارتهاق والخشية المزوج بالحب والقداسة - المُسمى بهيام السؤال والطلب - الذي يملك عنان القول المعبر عن علاقة الذات بالمقصد والذي يرحل عن الذات نحو حال يتلبس فيها صفات يعاين بها المطلوب، حتى يستحكم عنده الواقع فيمازجُه مازجة الوحدة رغم تنوع حيثياتها ويعبرُ بالسؤال من حال إلى حال دونما قطعية بينه وبين الحال الأول، ودونما استقرار على وضع محدد ليكون السؤال مسألة دائمة ويكون السائل مهاجراً على الدوام. وهو عند كل محطة أو مقام يتشكل على هيئة نظام فلسفي خاص أو مقولة عقائدية مذهبة، ليتجاوزها بعد ذلك بروح لا حدَّ لحدودها، ومدى لا انحصار لوسعته، فيبقى هو عند الدين وعند الفلسفة، وهو غيرُهُ من جهةٍ تمثله لموقع خاص ومقام محدد فيهما.

وهنا نستكشف من دافع السؤال ما يتجاوز حدود آتات الزمن لنلقاه عند كل منعطف تاريخي، منذ أن كان التاريخ حاضناً للإنسان في أصل نكوته وجبلته الأولى، وهو المشهد الأول لتعالى السؤال الذي يهجر موضع تساميه نحو التفسير والتجلي في المفهوم والمنظور والمقول ليُحيث بذلك الزمن، فيبني وجهة العلاقة الجدلية بين الزمن، في ضروراته ومتطلباته، وبين تطورات الجواب الديني أو الفلسفي الساعي نحو التكامل والتمامة. وهو بهذا يمثل المشهد الثاني من رحلة السؤال المهاجر، والذي يعمل على تضاعيف امتدادات الزمان والمكان ليتجرّد منهما، وليُجرّد الأجوبة عن الجزئية فيتقلّ الكليّة الحاكمة على التفاصيل، والمحكومة لنظام الشمول والاطراد والديمومة في مملكة التذهّن الفلسفي؛ أو يعمل على التطهّر من دنس التزامحات الوهميّة والتكرّرات المحكومة بنير الفناء والموت والفلق واليأس، ليلقى المقدّس في جاذبية الشوق والرحمة والمحبة المدفوعة بنزوع الذات نحو الأكمل، والمجنوبة بأمل اللقاء الذي عبر عنه القرآن، عن لسان بعض الأنبياء، بقوله «وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي إِنَّهُ

هُوَ الْغَزِيرُ الْحَكِيمُ»<sup>(١)</sup>.

واللقاء هنا، إنما يكون بنطاق الفكر والقيم والسلوك والحال، وهو لقاء يستدعي السؤال، أو إن شئت فقل: الطلب المهاجر دوماً، إذ صيغة المهاجرة قائمة على المفاعلة، وهي الحركة المتصلة المستمرة التي قد ترى في أعراضها بعضاً من الاستقرار، إلا أنها في جوهر حقيقتها تقوم على حركة دائمية ممتدة، وبهذه الحركة يحدث كل تشكّل، إذ عند اكتمالات هذه الرحلة للسؤال المهاجر فإنه يستعيد حيويّة انطلاقه بحركة، وإن كانت دائريّة، إلا أنها لا تستعيد ما انعدم، إذ إيجاد المعلوم مستحيل في لغة الكدح نحو الله، أو إن شئت فقل: نحو تمام الحقيقة وكمالها.

يبقى القول إن استقرار الجواب الأحادي، في تعليقه أو نظامه، على السؤال الوجودي المهاجر دوماً هو ما أورث، وما زال يورث، الشطخ والهجر. وأقصد بالهجر هنا القطيعة والقطع، والقطاع هو من اكتفى بما عند الذات وحول الموضوع إلى شأن من شؤون الذات، ليختزل بذلك كلّ الحقيقة وليعلن القطيعة بينه وبين كلّ من سواه، إذ هو في مساحة الفلسفة صاحب المملكة الفضلى التي يترع على عرشها وحولها حواشي المفردات والحدود والروابط والأحكام، وعنه تصدر عرائس القول وحوريات البيان وإن باستغلاق عن الأنهام والمرامي حتى يكاد حاله أن ينطق قائلاً «أنا الحق»<sup>(٢)</sup>.

أما إن كان في مساحة الدين، فإن صدحاً للجواب عن سؤال مُضْمَر غير معلن يكاد يقول مدّعياً، أنا الصراط، وقسيم الحقّ والباطل، والجنة والنار، والحياة والموت، بل أنا هو وهو أنا، وما في الجنة إلا الله...

وما هذا الهجر إلا بعد القطيعة مع السؤال المهاجر، والتي تسبّب في أفضل حالاتها قطيعة بين الفلسفة والدين علماً أن لا فلسفة دون توّسم لجيلّة الإنسان التي فُطِرَ عليها - وهل الفطرة إلا الدين -، ولا دين دون جواب وتعليل ونظم فلسفي للمراد والمقصود والغثي.

أما إن أردنا الترقّي، فيمكن القول أن لا معنى دون التفات ولا التفات دون دهشة وشكّ وقلقي وانجذاب، ولا هذه كلّها دون منبع للتساؤل ودون مهاجرة للسؤال، بحيث يكون منبع الحاجة إلى التفلسف ومنبع الحاجة إلى الدين واحد، وإن من حيثيتين تكامليتين تقع الأولى عند الحاجة الفطرية للقاء المبدأ وهي الدين، والثانية عند الحاجة لوعي اللقاء وهي الفلسفة. ومن هنا كانت الحاجة إلى تجديد لفهم فلسفة دينية تقوم على السؤال المفاوق، والسؤال المفاوق من سنخ يختلف عن الدين كأنظومة،

(١) سورة العنكبوت: الآية ٢٦.

(٢) كتاب أخبار الحلاج، اعتنى بشره ونصحه وتعليق الحواشي عليه لسوي ماسينيون وباول كراوس، (كولونيا: منشورات الجمل، ١٩٩٩)، الصفحة ١٠٤.

وعن الفلسفة كنظام لأنه ينطلق من الإيمان؛ ودورُ المفارق، كما سمَّته، أن يكون متجرداً في عين أنه متمازج؛ وهنا يكون معنى السؤال المهاجر أو الطلب المهاجر بين المعنى والمعنى، والحال والحال، والصفة والصفة، والذات والواقع، يفارق ولا يقطع ويتجاوز دون أن يُخلّي، حتّى إذا ما أردنا أن نلاحظه في ميادين تجلياته في الفكر والخارج وفي الذات والواقع، كان من الواجب علينا أن نميّز بين متن الواقع ونفس الأمر، وهو الوجود المصاحب بوحدته للكلّ فكرياً وذاتاً وخارجاً وواقعاً - بوحدة حفة - وبين تقسيم مبنيّ على ما نسمّيه بـ «الما بزاء»، ونقصده به أنّ الذات بحقيقتها موضوع، لكننا، حينما نريد أن نقيس على قاعدة المغايرة، فإننا نسمّي الذات بزاء غيرها ذاتاً ونسمّي غيرها بزاءها، أي بما يقابلها، موضوعاً، وهكذا الفارق بين الذهن والخارج. لذا، فإنّ الثنائية التي دُمّرت الذات وشيأتها، بعد أن أهملتها، هي ثنائية افتراضية أو جَبْتها الضرورات المنهجية، ثمّ ما لبثنا أن حكمنا عليها باعتبارها ضرورة مسلمة لا تقبل الجدل، ومنها أخذنا نحكم بالقطيعة بين الله والإنسان، والأخلاق والمنفعة، والأفكار والوقائع، وهو ما أوصل الشطح إلى حدّ العبثية العادمة والمعدمة حتّى أعلنّا عن موت القيم والحقيقة والأخلاق والأمل والله والإنسان وما نحن اليوم على اعتاب إعلان موت العالم.

إنّ من ألح المطلوب اليوم، هو أن نجدد في قيمنا وروانا الفلسفية واعتقاداتنا الاجتهادية الدينية، ونظرتنا للوجود والحياة والموت والألم والبلاء والبناء والمستقبل باستعادة أو اصر العلاقة مع السؤال بما هو طلب الكيان والذات الواعية والمنجذبة، وأن نجدد العلاقة مع مفهوم الهجرة والمهاجرة المسؤولة. فإذا كان للسؤال في أصله قبليّة حاكمية، عبّر عنها القرآن الكريم بقوله تعالى ﴿وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾<sup>(١)</sup>، ليكون السؤال الشاهد على النفس باقياً مابقيت، مهاجرة معها عبر الأجيال وتكوّن التاريخ وتبدّل الأحوال، فإنّ المهاجرة تستعيد حيويّتها بمعرفة بَعْدِيّة يُعلن عنها القاصد للحقّ بعد تجربة البلاء المعرفي، الفلسفي والديني، الذي يخبر فيه الوقائع والحيرة وأحوال النفس والألم حتّى يتكوّن لديه عقل الخبرة فيعلن قائلاً: ﴿إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي﴾<sup>(٢)</sup> وهي رحلة هجرة معرفيّة وصفها أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وحَدَّث بها ابنه الإمام الحسين عليه السلام إذ يقول له فيما نقله نهج البلاغة «أي بني .. إني، وإن لم أكن عمّرتُ عمر من كان قبلي، فقد نظرت في أعمالهم وفكرت في أخبارهم، وسرت في آثارهم، حتّى عدت كأحدهم، بل كأني، بما انتهى اليّ من أمورهم، قد عمّرت مع أولّهم إلى آخرهم، فعرفت صفو ذلك من كدره، ونفعه من ضرره»<sup>(٣)</sup>.

ولا يقتصر عقل الخبرة هذا على مجرد التوصيف ومعرفة الشؤون والأوضاع، بل يتعدّى ذلك

(١) سورة الأعراف: الآية ١٧٢.

(٢) سورة العنكبوت: الآية ٢٦.

(٣) الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، نهج البلاغة، غفرق محمّد عبده (بيروت: دار البلاغة، ١٩٩٣)، الخطبة ٣١، الصفحتان ٥٦٠-٥٦١.

لِيَسْتَكْبِهَ مَعَايِرَ الْحُكْمِ مِنْ مِثْلِ قَوْلِهِ، «اجعل نفسك ميزاً فإني بينك وبين غيرك، فأحبب لغيرك ما تحبب لها، واكره لغيرك ما تكره لها»<sup>(١)</sup>. هذا على مستوى القيم السلوكية، أما على مستوى قيم المعرفة فيقول، «واعلم أن الإعجاب ضد الصواب وآفة الألباب فاسع في كدحك، ولا تكن خازناً لغيرك، وإذا أنت هُديت لقصدك، فكن أخشع الناس لربك»<sup>(٢)</sup>.

فهنا سير وسلوك مهاجر يعمل على عصمة العقل والذات من آفة العصبية الناتجة عن العُجب الذي يعطل المهاجر عن الكدح نحو المقصد فيقنعه بما هو فيه ليقع فريسة النهايات، إما بالشطح أو بالتكفير أو بالتعطيل. أما الصواب ومقتضيات حكمة الألباب، فهو السعي في الكدح لملاقاة وجه الحقيقة ومقاربتها، عبر التأمل والإبداع والتجديد الذي، وإن رآكم مما لدى الغير، عليه الحذر من أن يكون مجرد خازن لما لدى ذلك الغير، أو مجرد مقلد متبع منساق. حتى إذا ما اهتدى بعد جهد وجهاد معرفي في سؤاله الوجودي المهاجر فليخشع أمام الحق، إذ مقتضى الهداية نفى حيازة الحق، بل الاتضاع أمامه ولسان القول والحال «إني مهاجر إلى ربي»<sup>(٣)</sup>. وفي ظني أن مثل هذه الرحلة المعرفية يستحيل أن يكتب لها النجاح دون التوافر على أرضية فلسفية فعلية، ترى في الإنسان كائناً ممتداً بامتدادات داخلية من خلال الزمن وامتدادات خارجية عبر امتداد المكان. إلا أنه كائن يتعالى بحقيقة هويته - وهي النفس الواعية - عن كل من الزمان والمكان، في الوقت الذي يرتفع للنقصان من طرفي الماضي والمستقبل وهو يقع فريسة تصرم آتات الحاضر وتبدل أحواله ومواقفه. والعجيب المدّش هنا، هو أن هذا الواقع الممتد والنقص، هو سرّ محافظته على ديمومة حركته بإرادة وجلد لأن النقصانية هنا تشكل علة التحفيز على الأمل ورجاء نيل الخلود. وفي هذه الزاوية بالذات يُقرّر الفيلسوف إما القطعية والخضوع لجبرية النقصانية ليتحوّل إلى واقع بلا غاية وطموح بلا أمل، وبالتالي إلى فكرة بلا معنى سرعان ما تنقلب إلى نقدية عبثية هدامة تتوخى العدمية والتوالد التكراري لسؤال غير مسؤول، أو أن يقرّر خوض غمار المعنى في الواقع فيبذر الشوق والأمل والبهجة والهيمن المشغوف بحب المعرفة وحب الحقيقة متحدّياً أغلال النقيصة وإصر استهواء الخضوع لجبرية الإمكان، طامحاً نحو وسعة في مستقبل هو ممام معنى الحاضر والماضي، يُبنى بفكر يهتدي به الإنسان المنجذب بامتدادات هي فوق حدود الأين والكيف والوضع، ومتسلحاً بوحدة الطاقة المعرفية المتعالية بالعقل المنضبط بقواعده المنطقية، وبقوة الخيال الثاقب، أو ما يحسن للبعض أن يسميه بحس النبوة والإلهام، باعتباره قدرة خارقة على فهم أطوار للوجود فوق طور العقل، منتظمة بنظم متسامية على الحدود والرسوم، مستفيضة بقيم الخلق والخلق.

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٥٦٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٥٦٥.

(٣) سورة الصافات: الآية ٢٦.

وإلى وقتنا هذا، فإنّ تجربة رحلة السؤال الفلسفيّ قد قطعت أشواطاً واسعة ومتنوّعة فتداخلت مع الوجود حتّى كانت فلسفة ميتافيزيقية، وتداخلت مع الأخلاق والقيم والعلم واللغة وأبستها من هيئة صيغتها الفلسفيّة، حتّى إنّها عندما أرادت أن تدرس الدين، أحالته إلى تفسيراتها ومفرداتها ومنظوماتها فتولّدت لدينا فلسفة يهوديّة ومسيحيّة وإسلاميّة وفلسفة الأديان الشرقيّة وغير ذلك، وهذا الأمر أولّد محاذير منها: إنّ الاعتقاد الدينيّ لدى هذه الأديان شكّل مركز الرقابة وسلطة حدود التأويل على تلك الفلسفات حتّى ولو لم تعلن تلك الفلسفات صراحةً عن ذلك؛ في الوقت الذي شوّهت فيه الفلسفة، بنظامها الاستيعابيّ الاستحواذيّ، لغة الدين وقدرته على التعبير عن روح ما يكتنّز، حتّى صارت مفردات من مثل الجوهر والطبيعة والفرد والأنوم والشخص والماهيّة وغير ذلك، علاماتٍ على حصول القطيعة بين المقرّرات العقائديّة والمعتقدين، وخلت الأديان من قدرتها التواصلية وجاذبيّتها الروحيّة وشفافيّتها المعرفيّة بعد أن تمّ التلفيق بينها وبين الفلسفات، فلا نلنا فلسفةً ولا حظينا بدين.

إلاّ أنّ هذا الكلام لا يعني التخلّي عن واحد من الاثنين، بل يعني أن نفتتح للسؤال الوجوديّ المفارق أن يمارس وفاق الممازجة بمهاجرة تفتح العقل على عرش القلب، وتفتح القلب على تدبّر العقل لنحصل على «فلسفة الحريرة»، وهي فلسفة ترى في الوجود أفقاً واحداً عضويّاً في علاقة أقسامه، وتُفعل كلّ طاقة من طاقاته بحيث نسمح لكلّ متأمّل مفكّر متدبّر أن ينطلق من القاعدة التي يشاء، شرط أن لا يتوقّف عند نقطة الانطلاق فينغلق على الذات، ويستدرج كلّ آخر كعنوان هامشيّ في سلطة حضوره. كما أنّ عليه النظر إلى كلّ منطلق وقاعدة، كنقطة متّصلة بغيرها في حكم خطّ الدائرة المعرفيّة الفلسفيّة أو الدينيّة، ليحقّق التكامل بمدارج موصولة على امتداد الزمن والجغرافيا، على امتدادات الأمم والهويّات، فيكون التعارف والتآلف الذي عبّر عنه الله في كتابه العزيز ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾<sup>(١)</sup>.

والتقوى قيمة، بل إنّ الإكرام قيمة، فإذا كان سبيل التواصل بين الله والإنسان هو القيم، فمن باب أولى أنّ صلة ما بين الإنسان والإنسان أن تكون القيم أرفع من أن تُختصّر بفلسفة دون غيرها، أو دين دون غيره فهل إلى فلسفة دين، منبعها ومآلها الذي لا يُحدّ وملاكها ومقصدها الإنسان؟!

(١) سورة الحجرات: الآية ١٣.

## تاويلات قرآنية وهيمنة سياسية:

### إصلاح الفكر الإسلامي<sup>(١)</sup>

ماسيمو كامبانييني<sup>(٢)</sup>

|ترجمة: محمود يونس|

يستعرض الباحث قراءة نصر حامد أبي زيد للفكر الإصلاحية في الإسلام المعاصر وهو فكر اصطنع بالاستمرارية - برأي أبي زيد - لولا انحراف «الفكر الأصولي» عنه. ولئن خالف رؤية أبي زيد السلبية إلى الإخوان المسلمين، على سبيل المثال لا الحصر، إلا أنه وافقه على أهمية التأويل القرآني، وبخاصة المقاربة الموضوعية، في إعادة تركيب الفكر السياسي الإسلامي. كما واستعان الباحث بآراء أبي زيد أثناء تقليبه لمختلف الطروحات «الإصلاحية» عند عبده والخولي وأركون وخلف الله وسروش وغيرهم، إلا أن الثابت يظل إقراره لتعددية التأويلات للقرآن - بما هو منتج ثقافي -، ولضرورة تطوير العلائق السوسيو سياسية والأيدولوجية في المجتمع، كسبيل إلى إصلاح الفكر الديني.

تجذ في كتاب «إصلاح الفكر الإسلامي»<sup>(٣)</sup>، للباحث المصري المتميز نصر حامد أبي زيد، عرضاً بناءً للفكر الإصلاحية في الإسلام المعاصر من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين. ويجمع بين أطراف الكتاب خيط المناقشة النقدية للتأويلات المعاصرة للقرآن الكريم، إذ التأويل القرآني جدّ أساسي لإعادة تركيب الفكر السياسي الإسلامي. بالتالي، تأتي هذه المراجعة لتعالج، بأسلوب نقدي، المنظورات الجديدة في الفكر السياسي الإسلامي، منطلقة من التفسير القرآني، في تضمين لأفكار أبي زيد.

يُشدّد أبو زيد، في غير محلّ من كتابه، على أهمية إعادة النظر في القرآن ومراجعة التقليد من خلال التاريخية historicity والسياقية، معتبراً هذه المراجعة من أهمّ التحديات التي يواجهها المفكرون المسلمون اليوم. كما ويشير إلى الاستمرارية التي تصطبغ بها الحركات الإصلاحية

(١) مجلة العالم المسلم، العدد ٩٩، ٢٠٠٩.

(٢) أستاذ الفلسفة في جامعة نابولي للدراسات الشرقية.

(٣) Nasr Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006). من الآن فصاعداً، اقتبس أرقام الصفحات في النص بين هلالين.

بدءاً بالشاه وليّ الله في القرن الثامن عشر وانتهاءً بالمفسرين المعاصرين، في حين يرى إلى الحركات الأصوليّة والراديكاليّة، أي الإسلام السياسي، كانهراف عن هذه الاستمرارية. يكمن أصل هذا الانحراف والتعارض في المقاربات المختلفة لـ «الإصلاح» عند كلّ من الشاه وليّ الله ومحمد عبد الوهاب: فالأول نموذج لـ «الديناميّة الثقافية الإسلاميّة»، أمّا الثاني فللإسلام العربيّ غير القادر على التغيّر (الصفحة ١٣).

والكتاب، بمعظمه تدقيق مفصّل في أهميّة وجذّة التأويلات القرآنيّة الجديدة، من السيّد أحمد خان ومحمد عبده إلى أمين الخولي وتلامذته، ومن الإشكوري إلى محمد أركون. وقد كان السيّد أحمد خان أول من أثار مسألة «إيجاد مساحة لتأويل القرآن بلغة معاصرة، ودحض الخرافات الشائعة جدّاً في المجتمعات الإسلاميّة» ونقد الأحاديث النبويّة الضعيفة والمخترة. «بهكذا رؤية، كان لا بدّ من تحرير التفسير القرآنيّ من التقليد» (الصفحة ٢٨). أمّا محمد عبده،

... فلم يأخذ القرآن إلى أبعد من القرن السابع، وبالتالي ألغى كلّ محاولة للمقارنة بين القرآن والعلم. وكان أهمّ ما قلّمه في هذا المجال، إصراره على أنّ القرآن ليس كتاب تاريخ أو كتاب علم؛ بل هو كتاب إرشاد. وبهذا، لا يستقيم أيّ بحث عن دليل نظريّة علميّة فيه. من ناحية ثانية، لم يُجزِ الأخذ بالسرديّات القرآنيّة كوثائق تاريخيّة، لأنّ الحوادث التاريخيّة الواردة فيها تُعرّض بأسلوب أدبيّ وسرديّ لغايتي الوعظ والتذكير فحسب. فكان عبده واضحاً للغاية في تفريقه بين «التاريخ» والقصص القرآنيّ (الصفحة ٣٢).

هذا، ولعبت مجلّة «المنار»، التي استلهمت أفكار عبده، دوراً مهمّاً في كلّ العالم الإسلاميّ؛ ولدت في إندونيسيا، على سبيل المثال، مجلّتان إصلاحيّتان تحت اسميّ «الإمام» و«المنير» أكّدتا على «الحاجة إلى تأويل القرآن والسنة، وهجر التقليد، وبالتالي تطهير الإسلام» (الصفحتان ٤١-٤٢). وكان آخر الأهداف المعلنة، بعث المجتمع الإسلاميّ ودوره في العالم المعاصر.

وبالنسبة إلى أمين الخولي، فقد عاش في مصر في الفترة التي سبقت الحرب العالميّة الثانية، عندما كانت «رياح التجديد تتخلّل الحياة المصريّة» (الصفحة ٥٤)، وكان مقتنعاً بأنّ «العرب رضوا بالإسلام على أساس تقيّمهم للقرآن كنصّ أدبيّ»، فطبق «منهج التجديد»، مطوّراً الربط بين دراسة اللغة والخطاب والأدب، من ناحية، والتفسير القرآنيّ من ناحية أخرى. وهكذا، «إن كانت نظريّة الإعجاز التقليديّة مبنية على فكرة البلاغة التقليديّة، فإنّ هذه الفكرة يجب استبدالها بنظريّة بلاغيّة جديدة تؤسّس لصلّة بالنقد الأدبيّ [المعاصر]. وتقضي هذه الصلة، صلة أخرى يعلم النفس في علاقة متوازية مع تلك الموجودة بين النقد الأدبيّ وعلم الجمال [الإستائيقا]» (الصفحة ٥٥).

بدوره، يُساهم أبو زيد في إعاد التفكير في الإرث الإسلاميّ ودراسته ضمن سياقاته منطلقاً من

مقدمات أدبية ونقدية، ولكن مجادلاً، أيضاً، بأن،

استمولوجيا صياغة الشرع تأسست على أسس الاستقرار والاستباط من النص المؤسس بعد مأسسة التقليد النبوي (السنة) وجعله مساوياً للقرآن في سلطته الشرعية<sup>(١)</sup>. [...] هذا ما عني أن الشريعة منتج بشري لا إلهي فيها. ولا يستطيع أحد أن يدعي صحتها بمعزل عن الزمان والمكان. [...] أن تدعي أن مجموعة الأدب الشرعي ملزمة لكل الجماعات المسلمة، بغض النظر عن الزمان والمكان، يعني، ببساطة، أن تعزو القداسة إلى عملية إنتاج الفكر الإنسانية والتاريخية. بهذه الحالة، لا ضرورة تستدعي تأسيس دولة ثيوقراطية تدعى «إسلامية». كما أن طلباً كهذا بمثابة نداء أيديولوجي لتأسيس سلطة دينية-سياسية غير قابلة للمساءلة؛ وهذا ما سيؤدي إلى نظام دكتاتوري شيطاني على حساب البعد الروحاني والأخلاقي للقرآن (الصفحات ٩٣-٩٥).

قد تبدو هذه الافتراضات، بدءاً من تلك المرتبطة بالأدب وانتهاءً بتلك المتعلقة بالسياسة، جريئة واستفزازية للتقليدين، لكنها تركز على حاجة لا محيص عنها للفكر الإسلامي المعاصر، الشرعي والسياسي خاصة؛ أن يسائل القيمة المطلقة لـ «الشرع» بمعزل عن التطورات التاريخية للحضارات.

وفي ضمن هذا الإطار، الواسع والمتوافق عليه، ثمة من النقاط المهمة ما يستحق معالجة مسهية. فمن الكتاب الذين يقدّروهم أبو زيد عالياً، محمد أحمد خلف الله (توفي ١٩٩٨). وكخلف الله، يجادل أبو زيد ضدّ القراءات السياسية أو المعيارية للقرآن، الذي يرى فيه كتاباً إرشادياً روحانياً وأخلاقياً؛ كتاباً مثل، في طول التاريخ الإسلامي، مصدر إلهام للمشغلين في حقول الفنون والعلوم، وحلقة وصل شخصية بين الإنسان والله (الصفحة ٧٥).

وكان خلف الله مبدعاً في إيجاد أساليب جديدة في التحليل النقدي ودراسة القرآن في سياقه. ولكن كثيرين يعتقدون أنه أغرق في الأدبية. فقد جاء تحليله السياقي متجذراً في مجموعة القصص القرآنية وإعادة بنائها بحسب تسلسلها الزمني. «هذا ما يجعل التحليل بحسب السياق الأصلي - الحالة النفسية والعاطفية للنبي وتطور الرسالة الإسلامية - ممكناً». من وجهة النظر هذه، «فإن التحليل الموضوعي [الموضوعاتي] ينتهك البعد السياقي الذي يؤكد عليه خلف الله» (الصفحتان ٥٥-٥٦). أخشى أن مقارنة كهذه تنتج خسارة محتملة للمعنى. أما التحليل الموضوعي للباكستاني فضل الرحمن، على سبيل المثال، فهو مساوٍ في الجدوى، بل ربما كان أكثر فائدة.

فقد عمد فضل الرحمن إلى نقد المقاربة «الذرية» لعدد من المفسرين واعتبر أنها أخفقت في

(١) يتقدم أبو زيد بنقد قاس للغاية ضدّ الشافعي في كتابه «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الرسولية» الصادر عام ١٩٩١.

فهم الوحدة التحتية للقرآن في إصرارها (العملي) على التعاطي مع مفردات معيّنة لآيات مختلفة معزل عن غيرها. ودفعت الحاجة لدراسة القرآن كوحدة، كبنية، بفضل الرحمن إلى بلورة أسلوب ذي وجهين: يُشتقُّ الأوّل من حقيقة القرآن التاريخية، من المبادئ الكلية المقبولة، من وجهة النظر الأخلاقية واللاهوتية، من الإنسانية؛ والثاني يتشكّل من تطبيق مبادئ متتالية على المستوى العملي،

إنّ عمليّة التأويل التي نقرّحها هنا تتشكّل من حركة مزدوجة، من الطرف الحالي إلى زمن القرآن، ومن ثمّ إلى الحاضر مجدداً. فالقرآن هو الجواب الإلهي، من خلال عقل النبي، على الطرف الأخلاقي-الاجتماعي للجزيرة العربية أيام النبي. [...] فالقرآن وتكوين الجماعة الإسلامية ظهرا في ضوء التاريخ وعلى خلفيّة اجتماعيّة-تاريخيّة. فهو جوابٌ على هذا الطرف. [...] تتألّف أرى الحركتين المذكورتين أعلاه من خطوتين ... الخطوة الأولى من الحركة الأولى تبدأ من فهم معنى القرآن ككلّ كما وفهمه من خلال المباني التي تولّد الأجوبة لظروف محدّدة. الخطوة الثانية هي التعميم من هذه الأجوبة المحدّدة وإعلانها كصيّغ ذات أغراض أخلاقية-اجتماعية عامة يمكن «تقطيعها» من نصوص معيّنة في ضوء الخلفيّة المألوفة عادة. [...] وفي حين أنّ الحركة الأولى تبدأ من خصوصيات القرآن إلى انتزاع ومنهجية المبادئ العامة والقيم والغايات البعيدة المدى، فإنّ الثانية تبدأ من هذه الرؤية العامة لتصل إلى الرؤية المحدّدة التي يُصار إلى صياغتها وتحقيقها الآن؛ أي أنّ العام يتجسّد في السياق التاريخي-الاجتماعي الحالي والملموس<sup>(١)</sup>.

يضمن فضل الرحمن تحليلاً سياقيّاً- موضوعيّاً دونما تخلّ عن التطبيق praxis، في حين أنّ خطاب خلف الله يأتي أدبيّاً فحسب. بالتالي، فموقف الأوّل يأتي سياسيّاً، متّجهاً صوب تحويل المجتمع، في حين يأتي الآخر فكريّاً فقط.

ثمّ هناك محمّد أركون - وهو مفكّر آخر يقدره أبو زيد عالياً ولكنه ينطوي على نفس عيوب خلف الله، في رأيي. إنّ نظريته في «المفكّر فيه thinkable»، «اللامفكّر فيه unthought» و«المستحيل التفكير فيه unthinkable»<sup>(٢)</sup> في الفكر الإسلاميّ لهي نظرية رائعة وقادرة على رصد الأخطاء الملازمة للتفكير الإسلاميّ الكلاسيكيّ، من مثل صعوبة التعاطي مع مفاهيم كالعلمانية، التاريخانية والمساواة الجنسية. ومع هذا، فهي تظلّ تمرّيناً لغويّاً مطوّياً في صفحات الكتب. وأنا مشكّك في قدرتها على تغيير العقل الإسلاميّ التقليديّ. فتغيير العقول يتطلّب تغييراً في العلائق السوسيو-سياسيّة والأيدولوجيّة في المجتمع، كما جادل أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci

(١) فضل الرحمن، الإسلام والحداثة، (Chicago and London: Chicago University Press, 1982), 5-6

(٢) انظر، (1982, Maisonneuve, Paris) The Unthought in Contemporary Islamic و Muhammad Arkoun, Lecture du Coran (London: al-Saqi, 2002).

ذات مرة<sup>(١)</sup>. على المفكرين أن يعرفوا متطلبات الجماهير ويقودوهم بمقتضى هذه المعرفة، ولا ينبغي للفلاسفة أن يعيشوا في «الأبراج العاجية» لأفكارهم، بل أن يختلطوا ويتعلموا من الجماهير الفقيرة في إفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية. المفكرون [يجب أن يكونوا] شهداء أحياء على الجماهير. إلا أن أركون يُعادي انخراط الفكر الإسلامي المعاصر في «العملي»، ناظراً إلى [ومُديناً] كل التيارات الإسلامية المعاصرة على أنها «صدامية *du combat*»<sup>(٢)</sup>.

ومن المسائل المهمة، كذلك، فعالية الأيديولوجيا، وهي نقطة حساسة عند غرامشي. ولعل أهم مفكرٍ تعاطى مع مسألة الأيديولوجيا هو عبد الكريم سروش. يقول أبو زيد في هذا الإطار، «لقد بنى سروش موقفه على مفهوم النسبية الثقافية» (الصفحة ٧١). لكن النسبية الثقافية قد تكون مفهوماً غاية في الإبهام والغموض إلى درجة طمس أي هوية ثقافية. فتعددية التأويلات تعني أن كلاً منها تحتفظ بمعناها الخاص (وهذا ما يصدق على أفراد معينين - أو حضاراتٍ بعينها - بما هم ذوات متحاورة ومتفاعلة، ولكن أيضاً محتفظة بهويتها المحددة، كما يشير إلى ذلك حسن حنفي في نظريته في الاستغراب<sup>(٣)</sup>). في واقع الأمر، إن علينا تفادي الخلط بين النسبية الثقافية العدمية وبين تعددية التأويلات المسموح بها هرمونوطيقاً. النسبية الثقافية تعني أن لا تأويل يصح. أما الهرمونوطيقا البناء فتعني أن كل التأويلات تشترك في جانب من جوانب الحقيقة<sup>(٤)</sup>. بالفعل، هذا هو المدى الحقيقي لمقولة ابن رشد في «فصل المقال» بأن «الحق لا يضاد الحق»<sup>(٥)</sup>.

ويصح، على ضوء جدليات النسبية الثقافية مع الهرمونوطيقا البناء، ما يقوله أبو زيد من أن «القرآن للشيعوي يعكس الشيوعية، وللأصولي فهو نصٌ أصولي، وللنسوي فهو نصٌ نسوي... إلخ» (الصفحة ٩١). لكنه يقر بأنه ليس من تأويل "موضوعي أو بري"، (الصفحة ٩٣). أما أنا فلا أرى في هذه التعددية خطأ أو خطراً ذاتياً. بل تكمن المشكلة في كيفية تعايش هذه التأويلات المختلفة. هنا تُساهم مقاربة أبي زيد الجديدة للقرآن كـ «خطاب» في حل بعض العقد،

في الأصل، شرعت لي تأييد فكرة النظر إلى القرآن كـ نصٍّ [مقنعاً] البعد التاريخي والفني من خلال إعادة قراءة نقدية لعلوم القرآن التقليدية، خاتماً بأن القرآن هو نتاج لثقافي، بمعنى أن الثقافة والمفاهيم الماقبل إسلامية تعاد صياغتها عن طريق بناء لغوي محدد. [...] وفي عام ٢٠٠٠ [...] عرضت مفهوم القرآن كمساحة للتواصل الإلهي الإنساني... وركزت على البعد العمودي للوحي، أي على العملية التواصلية بين الله والرسول والتي أنتجت القرآن. وقد أُنشج هذا التواصل العمودي الذي

(١) انظر، Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*, critical edition by Valentino Gerratana (Torino: Einaudi, 1975).

(٢) Muhammad Arkoun, *La pensée arabe* (Paris: Presses Universitaires de France, 1991).

(٣) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب (القاهرة: الدار الفنية، ١٩٩١).

(٤) Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione* (Roma-Bari: Laterza, 2002).

(٥) انظر، Massimo Campanini, "Averroes' Hermeneutics of the Qur'an," forthcoming in the *Proceedings of the international conference Averroës et les Averroïsmes*, edited by Jean Baptiste Brenet (Paris: Vrin, 2007).

استمرّ طيلة عشرين عاماً عدداً من الخطابات. [...] وفي العام ٢٠٠٤، أخذت أطروحتي خطوة واحدة أبعد، منتقلاً من البعد العمودي للقرآن إلى ذلك الأفقي. وما أعنيه بالأفقي يتخطى القوينة canonization، أو ما يعبره بعض الباحثين بنشر النبي لرسالة القرآن بعد تلقّيه إياها. ما أرمي إليه هو البعد المُندك في بنية القرآن والذي تجلّي في عملية التواصل الفعلي. لا يمكن إدراك البعد الأفقي إلا إذا تحوّلت رؤيتنا الهيكلية المفاهيمية للقرآن من رؤيته كـ «نص» إلى رؤيته كـ «خطاب» (الصفحتان ٩٧-٩٨).

إنّ القرآن كخطاب، أو كنظام تخاطب، يشير إلى أنّ هناك وسائل هرمنوطيقية شتّى للوصول إلى نفس بذرة الحقيقة. كنظام تخاطب، هو يخوّلنا القول بتعددية التأويلات، ولكنه، دون ريب، يستفيد من مقاربة موضوعية كذلك التي عند فضل الرحمن. يبدو لي البعد الأفقي شبيهاً، نوعاً ما، بالبعد الموضوعي<sup>(١)</sup>.

أمّا نظرية سروش، فقد ناقشتها بإسهاب في كتابي «الفكر الإسلامي المعاصر»<sup>(٢)</sup>. هناك رأيت أنّ منهجه قليل الإقناع وموبوء بالتوليفية syncretism، على الأقلّ في كتابه البارز «العقل، الحرية والديمقراطية في الإسلام»<sup>(٣)</sup> (لم تكن أعماله الفارسية الأخرى في متناولي). على سبيل المثال، أنا لا أرى أنّه يمكن إيجاد أرضية مشتركة بين الصوفية وفلسفة العلم. كما أرى إستمولوجيا [سروش] معلقة في مكان ما بين الذاتية والموضوعية. ولا أرى داعياً لجداله بخصوص الصلة المباشرة بين الفلاسفة والعلماء اليونانيين وبين العلماء والعلمانيين المعاصرين (على كلّ، أنت الثورة العلمية على الأرستوطية بعدما كانت [الأرستوطية] هي العلم لما يقرب من عشرة قرون). أضف إليه ضدّ تاريخيته حين يعلن أنّ المسيحية والإسلام والماركسيّة لم يكونوا لينتجوا تاريخاً مغايراً لو نشأوا في ظروف وشروط مختلفة لأنهم غير قابلين للتحوّل في ماهياتهم. إنّه لثبّرٌ لتهكم أنّ سروش، في قوله هذا، يتقدّم بتأويل «ماهوي» للإسلام، وهو تأويل يرفضه معظم الدارسين، إسلاميين وغير إسلاميين. كما لا يبدو أنّ ثمة محلاً للتاريخ في فكره: «إنّه يجادل بأنّ قيماً كالحرية، والعدالة، والحقوق، والصدق، واحترام الغير وأضرارها، لم تنشأ داخل الأديان بل انتمت إلى منظومات خارجة عن أساس (ماهية) العقائد الدينية. تكون هذه القيم، أو، بتعبير أدق، التفسيرات التي تُحبّى بها، نتاج عقل جمعي. ثمّ تبني الأديان هذه القيم وتدمجها في منظوماتها العقديّة»<sup>(٤)</sup>. بطبيعة الحال، يحقّ

(١) من المفيد أن نتذكّر أنّ الإسلام لا يقتصر على هرمنوطيق أفقية بل أيضاً على مساواة اجتماعية أفقية. بتعبير حسن حنفي: «الوحيد هو عملية توحيد في مستقبل فعل اكتمل في الماضي. إنّه يعني حرية الوجدان، رفض الحرف، ونهاية النفاق والتعاضد. "الله أكبر" بما تعني تحطيم الاستبداد. فكل البشر وكل الأمم متساوون قبالة المبدأ الواحد. لا مزيد من مجتمعات طبقية أو عنصرية. وظيفية الإنسانية أن تحوّل الوحي - كلمة الله - في البنية المثلى للعالم. تُبعد الحياة هما الأمام والخلف، لا الفوق والتحت. والناس الثوريون يعيشون في بعد أفقي لا عمودي». حسن حنفي، «Des Ideologies Modernistes à l'islam Revolutionnaires»، في *Peuples Méditerranéens*, n. 21, October-December 1982, 3-13; here 12.

(٢) Massimo Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo* (Bologna: Il Mulino, 2005), 103-112.

(٣) Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2000).

(٤) Ali Paya, "Recent Developments in Shi'i Thought," in *Islamic Democratic Discourse. Theory, Debates and Philosophical*

لأني كان أن يكون لأدرياً agnostic، لكنني لا أري كيف يمكن لأحدهم أن يعتبر سروش «مصلحاً» دينياً. ثمة لديه سوء فهم عميق لمسألة الأيديولوجيا. فهي ليست بالضرورة «وعياً مقلوباً»، بل يمكنها أن تمثل، بتعبير أنطونيو غرامشي، مجدداً، موقفاً قضوياً propositional attitude.

ولعلي أجد أن هرمنوطيقات مجتهد شبنستري أكثر إثارة للاهتمام من سروش لكونه أكثر تضلعاً في الفلسفة والهرمنوطيقا بدءاً بديلثي Dilthey وانتهاءً بغادامر Gadamer (الصفحة ٦٦ والمقاطع التي تلي). ولربما كان إفراطاً في التفاؤل، اعتباراً أن «كل مشاكل الحداثة ستحل بإدخال بعض أدوات الهرمنوطيقا ومبادئها إلى التفسير القرآني»، لكنه، بأي الأحوال، يسمح بتعددية التأويلات لأن «النص يجيب فقط على الأسئلة التي عرّضت عليه في حين أن الجميع يجد في القرآن الأجوبة التي يريد. وهذا ما يسمح بتأويل ديمقراطي في الإسلام». كما أن الشبنستري يفهم تماماً «تأسيس الإسلام في العديد من أجزاء العالم»، وبالتالي فـ «الإسلام يتجه صوب الدنيا» بالنسبة إليه (الصفحة ٦٨).

من الواضح أن الظواهرية phenomenology والهرمنوطيقا هي أدوات وآلات لفهم القرآن. بيد أن محتويات النصّ سياسية، أو بالحد الأدنى قابلة للتسييس، وتُستس في العديد من الخطابات الدنيوية التي تتقدم بها التفسير المعاصرة. وهذه لعبة خطيرة في عالم غارق بالفوضى كعاملنا. كما أن مهمة النبي محمد كانت سياسية، وقد أبرز محمد عابد الجابري مساهمتها في بنية العقل السياسي العربي<sup>(١)</sup>. ولا يمكننا بحال من الأحوال أن ننفي البعد الدنيوي عن الدين الإسلامي - كما الدين اليهودي. والدنيوية ضرورة في الحقبة المعاصرة؛ وحتى المسيحية والكانتوليكية «تجهان صوب الدنيا»، وتتدخلان أكثر فأكثر في السياسة في الولايات المتحدة وأوروبا. لا تعدو العلمانية الغربية كونها أسطورة، إذ اللغة السياسية الغربية وحتى التطبيق السياسي الغربي يعتمدان بكثافة على مفاهيم وافتراسات لاهوتية<sup>(٢)</sup>. وقد حث البابا بنديكطوس السادس عشر مؤخراً على تأسيس المسيحية بشكل عام والكانتوليكية بشكل خاص في معرض إدانته لكل من الإسلام والتنوير الأوروبي<sup>(٣)</sup>.

ومن المسائل المهمة، الديمقراطية. ولكن ما الذي تعنيه الديمقراطية؟ عرّف الباحثون أنواعاً من الديمقراطية من قبيل «الديمقراطية التوتاليتارية»<sup>(٤)</sup>، «الديمقراطية شبه-التوتاليتارية»<sup>(٥)</sup>

Perspectives, ed. M. Muqtader Khan (Lanham: Lexington Books, 2006), 131-132

(١) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١).

(٢) Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (Chicago and London: Chicago University Press, 1996).

(٣) راجع خطاب البابا للثير للحدل الذي ألقاه في جامعة رينسبورغ في ١٢ أيلول ٢٠٠٦.

(٤) J. L. Talmon, *The Origin of Totalitarian Democracy* (New York: Praeger, 1960).

(٥) Marina Ottaway, *Democracy Challenger the Rise of Semi-authoritarianism* (Washington: Carnegie Endowment Foundation, 2003).

و«الديمقراطية غير الليبرالية»<sup>(١)</sup>، وغيرها. يبدو لي أن أبا زيد يتحدث عن «ديمقراطية ليبرالية». ومن وجهة نظر الديمقراطية الليبرالية، يعتقد سروش أن الحقوق الإنسانية تتحقق، أفضل ما تتحقق، في نظام ديمقراطي (الصفحة ٧٣). لسوء الحظ، فإن أبا زيد يقر بأن أميركا في إيران (الصفحة ٤٨: «... لم تكن الثورة، وبالتالي الدولة الثيوقراطية، لتتحقق لو اتبع الأميركيون سياسة مختلفة مع إيران») ومع الشرق الأوسط بشكل عام (الصفحة ٦٤: «دعم الأميركيون صدام حسين في حربه على إيران؛ أعلنوا عن موازنة خاصة لقلب النظام الإيراني؛ أسقطوا طائرة ركاب إيرانية وكافأوا الرجل الذي قام بذلك؛ وأخيراً فهم دعموا الطالبان في أفغانستان»؛ كما يرى أن استمرارية إسرائيل كدولة دينية تعطي الشرعية لخطاب الإسلاميين الراديكاليين» (الصفحة ٥١).

أنا أوافق تماماً على اعتبار أبي زيد أن «النقاش الدائر حول الديمقراطية، حقوق الإنسان، حرية الاعتقاد، الدولة العلمانية والفرديانية [في العالم الإسلامي] لم يؤد إلى إعادة النظر في التقليد ومعنى القرآن فحسب؛ لقد أدى إلى أنسنة القرآن عبر صياغة لاهوت ليبرالي، وتأسيس منهج جديد في التأويل. يُسمى هذه المنهج في الغرب بالهرمنوطيقا» (الصفحتان ٧٨-٧٩). هنا لا بد لتحقيق الديمقراطية من مشروع هيمني *hegemonical*، بالإضافة إلى هرمنوطيقا ثابتة وتفسير نصي. وقد شكّل مفهوم الهيمنة نموذجاً إرشادياً سياسياً في عمل أنطونيو غرامشي<sup>(٢)</sup>. الهيمنة تعني أن بني «كتلة» جديدة بين المفكرين والجماهير، بين الطليعة الفكرية والأساس الشعبي الضخم. في القرن التاسع عشر، نجحت البرجوازية الأوروبية في بناء «كتلة» كهذه؛ أما الشيوعية فأخفقت في فعل ذلك في القرن العشرين. في الإسلام، لا يمكن للمشروع الهيمني أن يتجاوز القرآن<sup>(٣)</sup>. وبخلاف أبي زيد، أرى أن محمود طه وعبد الله النعيم ساهما بحزم في هذا المنظور. بمشروع أسلمة المفاهيم العلمانية (الصفحتان ٨٧-٨٨)، عارضين لمقاربة أصيلة وواقعية للعلمانية والقانون وحقوق الإنسان (الصفحة ٨٨). وهكذا، فإن الديمقراطية تحتاج إلى تعريف مختلف من وجهة نظر الإسلام<sup>(٤)</sup>، رغم كوننا غير متأكدين من وجود ديمقراطية بنحو إسلامي<sup>(٥)</sup>.

ختاماً، فإن أبا زيد يشير إلى الطابع السياسي للقراءات القرآنية عند ما يُسمى بالحركات الإسلامية

(١) Fouad Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad* (New York: Norton, 2003).

(٢) انظر، Luciano Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci* (Roma: Editori Riuniti, 1972); *Le parole di Gramsci*, ed. Ste. fano Frosini and Guido Liguori (Roma: Carocci, 2004).

(٣) يؤكد إبراهيم أبو ربيع على أهمية أنطونيو غرامشي في تطور الفكر العربي، *Contemporary Arab Thought. Studies in post-1967 Arab Intellectual History* (London and Sterling: Pluto Press, 2004) أما أنا فقد ساهمت في هذا الموضوع بورقة، «الدولة الإسلامية في مدينة البسي: تحليل معاصر لمنظور غرامشي»، نُقِشت أولاً في مؤتمر *Credence, connaissance et norms* (جامعة تونس، ١-٣ آذار ٢٠٠٧)؛ وثانياً في مؤتمر *Gramsci e le culture del mondo* (Fondazione Gramsci, Roma 27-28 April 2007).

(٤) انظر، John Esposito and John Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996).

(٥) لعل أكثر المفكرين إشارة للاهتمام اليوم هو خالد أبو الفضل، أستاذ في جامعة كاليفورنيا-لوس أنجلوس UCLA. انظر كتابه، *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

«الأصولية»، أي الإسلام السياسي»، بنحو واف، وهو المعارض بشدة لكل الحركات التقليدية من الوهابيين إلى الإخوان المسلمين. ويرى إلى الحركة السلفية التي أسس لها رشيد رضا كانهطاط للحركة الإصلاحية عند الأفغاني وعنده؛ بل يرى بوناً شاسعاً بين إصلاحية عبده وإصلاح رضا. بالتالي، فإن نقد أبي زيد لطارق رمضان لا بد له أن يأتي غاية في القسوة (الصفحة ٩٢)، رغم قول رمضان بأنه «... من الضروريّ التذكّر أنّ مجموع الشريعة هو بناء إنسانيّ وتطوّر بعض جوانبه بالضبط كما تتطوّر الأفكار الإنسانية، وكما تكشفت بعض جوانب القرآن والسنة مع الزمن. هذا هو بالتحديد معنى الحديث النبويّ بأنّ "الله تبارك وتعالى يبعث إلى هذه الأمة، على رأس كلّ مئة سنة، من يجدّد لها دينها"»<sup>(١)</sup>. وشخصياً لا أوافق وسم الإخوان المسلمين بـ«حركة رجعية» (الصفحة ٤٦)، فقد كانت مساهماتهم الاجتماعية والعملية والتعليمية، بادي ذي بد، وسائل مهمة للتعاطي مع احتياجات الناس<sup>(٢)</sup>.

الإسلام اليوم هو حقيقة متعدّدة الأوجه، تظهر فيه نبضات إصلاحية ومعاندات انفعالية. يُساعدنا كتاب أبي زيد على فهم كليهما وشرح الأنماط الأكثر تأثيراً وتشبيهاً والتي يقوم عليها الأمل بنهضة إسلامية جديدة. الهرمنوطيقا القرآنية أساسية، ولكنها ليست مشروعاً يؤخذ به في الفراغ؛ إنها مشحونة بتضمينات سياسية. وبلا ريب، فإن فهم وتطوير هذه التضمينات السياسية يكون مساعداً لمستقبل الفكر والتطبيق الإسلاميين.

(١) Tariq Ramadan, "Ijtihad and Maslahah: The Foundation of Governance," in *Islamic Democratic Discourse*, ed. Muqtedar Khan, cit, 4

(٢) انظر، Brynjar Lia, *The Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement* (Reading: Ithaca, 1998).



## الخطاب الإسلامي: بين الرؤية والمشروع<sup>(١)</sup>

### علي فياض

لا يرى الكاتب في طرح العلامة الأمين ابتعاداً عن تيار تجديديّ عريض يجد النهضة العربية في إحلال الديمقراطية وتطوير البنى المعرفية، وذلك من خلال تأصيل الحرية وإعطاء الأولوية للمبحث العقليّ على ما سواه. ويتساءل الكاتب إن كانت هذه المقاربة، بما هي تكييف للأبعاد السياسية والثقافية (دون السيادة) واختزال الدين إليها، قادرة على تخطي الاحتجاج السياسي والإحياء الديني وصولاً إلى التقدم ببرامج تغييرية في مواجهة التحديات التنموية والاجتماعية.

العلامة السيد محمد حسن الأمين لا أحب أن أساجله، وبعضُ الناس يحولُ الودَّ دون مساجلتهم حتّى لو اختلفت معهم. ومساحة الاختلاف، وإن وجدت، فإنها لا تُعاش، ولا قابلية لها أن تكون بيناً، بل هي وضّلّ، وأعمق الوصل وأبهاه ما قام على الغيرية، في قبال التشابه الذي يجعل من الوصل فعلاً بارداً لا مناقب فيه ولا فعل.

وهذا الرجل تشدني مهابته، ويطربني شعره، ويستوقفني الجمال في خبايا كلماته، وأجد، بالاستناد إلى تأمل في أحوال العلماء وما يقتضيه زمننا هذا، أنه لا يكفي للعالم علمه، بل لا بدّ له من أن يكون إماراً رجل مقاومة ونضال، أو رجلَ حرّية وحوار. ولا أجازف في القول إذا قلت إن العلامة من رموز النموذج الثاني.

مع هذا الكتاب، ومنذ السطور الأولى يكشف النسقُ عن نفسه، إذ لا مواربة فيه ولا اختباء، وهو نسقٌ أعرفه وأفهمه، بل أعيش الكثيرَ من همومه، وهو يرسم مساره من الكفر إلى التمهّد إلى التأسلم فالتأنسن، لبيني له مستقراً عند مبلغه ذاك، والتأسلم هنا لا ينفي التمهّد ومثله التأنسن

(١) نصّ عاضرة القاهاء، في معهد المعارف الحكمية، د. علي فياض مدير المركز الاستشاري للدراسات والنشيق، وهي مناقشة لكتاب السيد محمد حسن الأمين [الاجتماع العربي الإسلامي: مراجعات في التعددية والنهضة والتوير (بيروت: دار الهادي ٢٠٠٣)]. ملاحظة: كل الإحالات الواردة في صلب النصّ، فهي للكتاب المذكور.

لا يلغي ما قبله، إنه تَرَقُّ وليس إلغاءً وإمعاناً وليس تجاوزاً، كالتطبقات التي تُبنى على بعضها فلا يقوم ما هو فوق إلا على ما هو تحت.

والنسق هذا مأخوذٌ بالحدائث، فهي محرَّكة الكامن، ومبعثُ قلقه الذي لا يخبو، فهو في تراتبه ونوع مجالاته، في محلّ الإجابة الدؤوبة عن سؤال دائم: كيف نقدّم فهماً للإسلام حدثوياً وعصرياً قادراً على التكيف واستيعاب التعقيدات المعاصرة الحضارية والاجتماعية والسياسية وغيرها؟ أي بمعنى آخر كيف نقدّم إسلاماً قادراً على الحياة وأمة قادرة على التجدد والنمو والنهوض؟.

في هذا السياق، أورد هذا المزيغ من الملاحظات والانطباعات والتعليقات والاستفسارات:  
أولاً: إن العلامة السيد محمد حسن الأمين يُقدّم إجاباته على أسئلة التجديد والنهضة من قلب المنظومة المفهومية السائدة لدى الكتاب والمفكرين التجديدين:

إن مقولة الفصل بين الدين من ناحية وفهم الدين أو القراءة الدينية من ناحية الثابت والبشري المتغير أو المتعدد، هي ذاتها الركيزة المنهجية التي نَجدها عند «محمد مجتهد شبستري» و«عبد الكريم سروش» و«نصر حامد أبو زيد» وكثيرين غيرهم.

إن تأصيل الحرية عند السيد الأمين وتحويلها إلى قاعدة معيارية تأسيسية لنشوء السلطة وممارستها، والاستدلال على حدود قيدها المتيقن، يتشابه تماماً مع ما يذهب إليه العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين في نظيره الفريد لمقولة الأصل الأولي للسلطة.

يقول السيد الأمين:

إن الحرية أساس السلطة لقيدها وكنها ضرورة اجتماع، ولكي تقوم السلطة دون الاخلاق بأساس الحرية، لا بد من أن تكون قيود السلطة مشتقة من قواعد الحرية، حيث لا يجوز تقييد الأخيرة إلا بقواعدها وليس بإدارة خارجة عنها... وبهذا التحديد، تغدو شرعية السلطة لمرّة لاختيار البشر الحرّ في تعيينها وإذ ذاك يغدو الاختلاف حقاً مصوناً بشرعية السلطة نفسها ربغبه تنفي السلطة شرعيتها، أي تنفي ذاتها (الصفحة ٤٢).

في المقابل، يقول العلامة شمس الدين:

إن الأصل الأولي العقلي والنقلي في قضية السلطة على البشر من قبل أي شخص كان هو عدم المشروعية، فلا ولاية لأحد على أحد ولا ولاية لأحد على جماعة... والولاية الوحيدة الثابتة هي ولاية الله... وهذا الأصل الأصل تعبّر في الوجود والحياة والزمن عن حقيقة التوحيد الخالص والمطلق في الألوهية والخالقية والحاكمية، ولا يمكن الخروج عنه إلا بدليل قاطع... ومقتضى هذا الأصل الأولي في باب سلطة الإنسان على الإنسان هو عدم مشروعية السلطة التي تمارس الإدارة في المجتمع السياسي، ولا بد لإلزام مشروعية نواهي وأوامر وإجراءات الإدارة من دليل شرعي معبر يدل على المشروعية، ويجب الاقتصاد في مدى سعة

المشروعية على مقدار دلالة البينة، وكل ما شك في شمول الدليل له من الأوامر والنواهي والتصرفات والإجراءات، فالأصل فيه عدم المشروعية... إنَّ للإنسان ولاية على نفسه، فمن هذه الناحية، الأصل في وضعية الإنسان مع نفسه في الكون هو الحرية، والأصل الأولي في علاقة الإنسان بالإنسان الآخر هو الحرية، وهذا يعني أنَّ الإنسان لا يتقيد بإنسان آخر<sup>(١)</sup>.

ثانياً: إنَّ النسق المعرفي عند العلامة الأمين هو نسق عقلائي، تقوم بنيته الاستدلالية على العقل، وتنزع وجهته منزعاً إنسانياً راسخاً، وهو في عدته المنهجية أقرب إلى جيل المثقفين الإسلاميين التجديديين منه إلى علماء الدين في المفاهيم واللغة والإشكاليات....

إنَّ المنحى التجديدي الحداثوي والبنية العقلية الاستدلالية لا تتجاوز إسلامية النص ولا الحرص الشديد لدى العلامة على عدم تجاوز الثوابت والكليات، إلَّا أنَّ العدة المنهجية لا تستند إلى الأدوات الأصولية المعروفة ولا إلى المنطق التقليدي، ولا يحضر النص الروائي لا في الاستدلال ولا في رسم وجهة المعالجة، وإن يكن النص القرآني نسبياً أكثر حضوراً.

ثالثاً: إذا قاربت نص العلامة الأمين، في مستواه السياسي أو الفكري، فإنَّه سيوصلك إلى المكان نفسه، إلى المستوى الحضاري، حيث تتأسس الأزمات التي يولدها المأزق الراهن، وحيث يكمن جوهر المعالجة التي تفضي إلى النهوض المنشود.

الحرية والتنمية والديمقراطية وتداول السلطة والعقل النقدي، هي مرتكزات التجدد الحضاري عند العلامة الأمين...

وتبدو هذه المرتكزات رغم أهميتها المطلقة أنها تدرج ضمن سياقات تأصيلية تقوم على التزامات مفاهيمية لا يمكن تجاوزها، فالحرية يجب أن تقرن بالغاية التي هي الله (مفارقة تفسير العلامة للأمانة بوصفها حرية في القرآن الكريم)، والديمقراطية لا معنى لها في النظام الإسلامي لأنَّ الشورى تقوم مقامها، بينما هي ضرورة في المجتمعات غير المحكومة بأنظمة إسلامية، في حين أنَّ بشرية السلطة ورفض مقولة الحق الإلهي لا تلغي ضرورة إقامة الحكم الإسلامي الذي هو بعد الفراغ من الأدلة الشرعية، إنما هو واجب عقلي تحتمه ضرورة إقامة أحكام الشرع التي لا يمكن إقامتها بدون وسيلة السلطة.

أما العدو اللدود المائل دوماً في العملية النقدية عند العلامة الأمين فهو السلطة الاستبدادية، سياسية كانت أو معرفية أو اجتماعية، والتي حتَّى في عزِّ علمانيته تستند إلى أساس غيبي تاريخي،

(١) راجع: محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام (بيروت: منشورات مجد، ١٩٩١) الصفحات ٤٣١-٤٣٦، و«الحرثات الشخصية في المنظور الإسلامي»، مجلة المهاج (بيروت: خريف ١٩٩٨) العدد ١١، الصفحة ٢٥٧.

أو أنها تتمفصل على الدين نفسه.

وهي تقف إلى جانب «الثوثة التخلف والجهل والفقر الذي هو حصان طروادة الحقيقي للاستعمار والصهيونية داخل بنية المجتمع العربي».

في واقع الامر إن البحث في جوانب المأزق الحضاري والنهضوي العربي لا بد أن يفضي إلى ما أفضت إليه رؤية السيد الأمين، لكن بتقديري، تفرض خطورة الموضوع أن لا نكتفي بتحديد معالم المأزق ومستويات المعالجة، بل المطلوب تحويل الرؤية إلى مشروع والمشروع يجب أن ينطوي على مدخلات الحل، إذ إن ترتيب الأولويات وفصل المدخلات عن المخرجات (أي الفصل بين الأسباب والنتائج)، ومن ثم تحديد الحامل لهذا المشروع، (هل هو الأمة جمعاء، أم الحزب، أم الأحزاب، أم المجتمع المدني، أم أن الأمر منوط بولادة قيادة تاريخية عربية جامعة، أم غير ذلك)، كل من شأنه أن يخرج المعالجة من ركاب الإسهامات العربية التي لا تزال تتوالى منذ عقود والتي يتسم معظمها بالتعميم الذي هو بدوره أحد معالم المأزق نفسه.

أحسب أن هناك أربعة اتجاهات عربية، فيما يتعلق بنظرية النهوض وهي:

١. الاتجاه السیادي الذي يرى أن المدخل إلى النهوض هو مقاومة الاستكبار الذي تُشكل إسرائيل ركيزة سياساته وحضوره في المنطقة، فإن مقاومة إسرائيل هي المشروع الأساسي الكفيل بإضعاف الاستكبار وإحداث حالة استنهاض شعبي عارم، يمكن أن تتجاوز بتوظيفاتها الانتصار على المقاومة إلى إحداث حراك شعبي وتوكيد ديناميات تغيير تاريخية. (ولا يخفى أن قسماً كبيراً من الحركات الإسلامية يندرج في هذا الاتجاه وفي طليعتها حزب الله)، وقد رتب هذا الاتجاه تحالفاته وفق رؤيته هذه، وجمّد عمليات التغيير السياسي لصالح مهمات النضال والمقاومة.

٢. الاتجاه المعرفي - التنموي الذي يرى أن أزمة الواقع العربي، تكمن في بناء المعرفة، وما لم تجبر عمليات إعادة تشكيل العقل العربي على نحو بعيد للعقل اعتباراً فإن المأزق سيراوح مكانه، وبالتالي فإن إعادة تشكيل القيم المعرفية وولوج عصر العلم بما يفضي إلى تنمية اجتماعية حقيقية سيسمح بالخروج من المأزق فالطريق تبدأ مروراً بالمجتمع وصولاً إلى النظام السياسي (ويندرج في هذا الاتجاه جمع كبير من المثقفين العرب منهم محمد عابد الجابري).

٣. الاتجاه السياسي الذي يرى إلى الديمقراطية كخشب خلاص مما نرزع فيه، لأن أزمة واقعا هي بالدرجة الأولى أزمة سلطة وأزمة نظام سياسي أدت إلى تعطيل الفاعلية الشعبية وتغييب المجتمع عن الاضطلاع بمهماته، فالمدخل إلى إطلاق الفاعلية الشعبية والحيوية المجتمعية، هو التغيير في بنية النظام السياسي. وفي سياق التدليل على أهمية الديمقراطية في إحداث تحولات جذرية في واقعا

الراهن، وفق هذا الفهم، يتبنى العلامة الأمين نفسه، حسبما يفهم من سياق المعالجة عنده، المعادلة الجوهرية التي تقول: «إننا نقترّب من فلسطين كلما اقتربنا من الديمقراطية» (الصفحة ٣٨٩).

يبقى أن نشير إلى أن الدعوة الديمقراطية تقترن باستمرار بالتأكيد على أهمية الحرية وتداول السلطة والعقلانية والتنمية الاجتماعية ولا يخفى أن هذا الاتجاه شديد الشيوع في أوساط النخب واليسار الجديد والليبراليين والإسلاميين التجديديين.

٤. الاتجاه التغييري الشمولي الذي يدمج بين الأبعاد التغيرية كافة في عملية واحدة، بحيث يرى أن هذه العملية يجب أن تخاض على المستويات كافة في وقت واحد فالتغيير كل معقد ومتداخل، بحيث لا يمكن التمييز فعلاً بين ما هو سيادي وما هو سياسي وما هو معرفي، إذ لا يمكن التصنيف بين ما هو بنية تحتية وما هو بنية فوقية، أو بين ما هو مدخلات وما هو مخرجات، فالكّل مطلوب والكّل يفضي إلى الكّل...

وأما في خصوص هذا الاتجاه، فنحن بحاجة إلى نقاش عميق وفعلي، كي نتبين ما إذا كان يعبر عن أعلى درجات النضج النظري أو أنه يعبر عن فوضى نظرية عارمة.

السؤال: إلى أي من هذه الاتجاهات ينتمي العلامة الأمين؟

جَبَدًا لو نسمع منه مباشرة، ما يقطع علينا مجازفة التأويل والتفسير وسوء الفهم، لكن أغلب الظن، أنه محمول بتوليفة نظرية من الاتجاهين السياسي والمعرفي - التنموي، إذ هو نفسه يعبر عن نفسه بأن العقل والحرية هما مصدر القوة في كل اجتماع سياسي وفي مواجهة التحديات الكبرى التي داهمت منذ قرن» (الصفحة ٣٨٨).

رابعاً: يرى العلامة الأمين أن الخطاب الإسلامي المعاصر مرّ في مراحل ثلاث، وهو يشهد الآن «الطور الثالث في تدرّج الصيغة التاريخية للخطاب الإسلامي الذي بدأ خطاباً ثقافياً إحيائياً، ثم خطاباً سياسياً تنظيمياً، ثم ما هو يتأهب للمزج بينهما في طوره الثالث وهو طور النضج والتحوّل واجترار معاصره المنشودة» (الصفحة ٢٢) الذي يجب أن تقدّم فهي إجابات حول الموقف من شمائل جوهرية كالحريّات العامة والديمقراطية وحقوق الإنسان ومبدأ تداول السلطة وحقوق الأقليات» (الصفحة ٢٠).

وإذا وافق تماماً على نظرية الأطوار الثلاثة لتطوّر الخطاب الإسلامي، ثانياً أودّ أن أشير إلى أن المكونات الإستمولوجية للخطاب الإسلامي، تكمن في أن الخطاب هو حصيلة تفاعل بين محدّدات ومؤثّرات؛ المحدّدات هي ما يكمن في بنية الدين نفسه، والمؤثّرات هي ما يتصل بالواقع بتعقيدهاته

المختلفة كالحداثة والتكليف والتجديد وغيرها، أو حتى أضدادها ويعبر بعضها عن نفسه بصورة واعية والبعض الآخر بصورة لا واعية، وأن ارتهان الخطاب فقط للمحددات يجعل منه سلفياً أو أصولياً أو تقليدياً باختلاف الرُّتب والمستويات، أما وقوعه الحاسم تحت المؤثرات فيجعل منه تجديدياً أو حداثياً أو تنويرياً أو ليبرالياً أو غير ذلك.

وحيث إنَّ عملية تشكيل الخطاب هي جدلية تفاعلية بين المحدّدات والمؤثّرات، فهي عملية معقّدة قد يختلط فيها ما هو محدّد بما هو مؤثّر وفي بعض الحالات يحلّان مكان بعضهما البعض، وعندها لا يعود الدين دينياً إلاً بالاسم، أو يتماهيان وهنا تتوافر الفرصة الموضوعية لأعلى درجات الاستقرار في الفكر المنتج للخطاب.

إنّ هذه الآليات التحليلية، برأيي، هي إطار نظريّ لا مناص منه لفهم الخطاب الديني في ولادته وصعوده وتحولاته وموته...

من ناحية أخرى أرى أنّ الطور الثالث من الخطاب الإسلامي المعاصر، يشكّل تحدياً حقيقياً وعميقاً، وهو الطور الذي يقوم على ربط نظرية التغيير بالبعد الحضاري، وبحسب العلامة الأمين، على ربط البعد الثقافي والإحيائي بالبعد السياسي-التنظيمي.

وحيث إنّ نظرية التطوّر التاريخي تفرض أن يكون الطور الثالث هو الاتجاه المستقبلي الذي لا مناص منه، علينا في المقابل أن نلتفت إلى النزعات الارتدادية التي تعيق عملية التطوّر التلقائي، فتؤخرها أو يمتيتها ببطء.

والنزعات الارتدادية هذه تقوم، برأيي، على تكثيف البعد الثقافي وتحويله إلى بعد اختزالي للدين أو تكثيف البعد السياسي وتحويله أيضاً إلى بُعد اختزالي للدين، وفي عملية التكثيف المفتعلة هذه، يتمّ تحييد الاهتمامات الحضارية إمّا عبر تغييرها أو اتهامها أو تأجيلها.

وهذه الإشكاليات بالضبط هي ما دفعت السوسيولوجي الفرنسي «أوليفيه روا» للحكم على تجربة الإسلام السياسي بالفشل، عندما اعتبر أنّ الحركات الإسلامية المعاصرة قادرة على أن تكون حركات صراع أو احتجاج سياسي أو إحياء ديني، لكن عندما تجد نفسها في موقع المطالب برامح تغييرية لمواجهة التحديات التنموية والاجتماعية تستعير من اليسار المحلي خطاباً أو من الغرب الليبرالي بعض أطروحاته.

هل هذا صحيح؟

في الواقع أننا لا نزال في خضم التجربة وفي أتونها الذي يغلي؛ لكن إلى ماذا سيفضي ذلك؟ بالتأكيد نحن على قارعة تحولات تاريخية، والنجاح ممكن لكنّه رهنُ مسؤوليتنا وشجاعتنا في...

## مقاربات منهجية

■ موقعية الفلسفة  
في أعمال محمد جواد مغبية

محمود حيدر

■ محمد جواد مغبية:  
فقهه واتجاهه التقريبي

محمد علي  
التسخيري



## نبذة عن حياة العلامة محمد جواد مغنّية

ولد سماحة الشيخ محمد جواد مغنّية في طبر دِبا، قضاء صور، من محافظة لبنان الجنوبيّ عام ١٩٠٤. توفي والده الشيخ محمود عام ١٩١٦، فعاش في كنف أخيه الشيخ عبد الكريم الذي بدوره تركه للسفر إلى النجف. فعاد إلى بيت والده الخالي من أيّ أثاث حيث يقول: «كنت في بيت أبي القديم أجلس على الأرض وأثني ساقّي واضعاً صدرّي على فخذيّ وساعديّ على رأسيّ أغطيّ جسديّ بعضه ببعض، حتّى أصبح كالصرّة المربوطة عسى أن تخفّ وطأة البرد، وأصبت جرّاء ذلك بمرض الروماتيزم». وهذا ما جعله يقصد العاصمة بيروت سيراً على الأقدام ليعمل فيها بعدّة صنائع حتّى توافرت له أجرة السفر، فترك لبنان ودخل العراق ليلتحق بالحوزة العلميّة في النجف الأشرف عام ١٩٢٠. فكان، كما يقول، أفقر تلميذ عند أفقر أستاذ تلمذ عليه وهو السيّد حسين الحماشي، حتّى عودته إلى بيروت عام ١٩٣٦، وبقي ملازماً لكعب الفقه لحين تعيينه قاضياً شرعيّاً في المحكمة الجعفرية في بيروت عام ١٩٤٨، ثمّ مستشاراً فيها عام ١٩٤٩، ليصبح في العام ١٩٥١ رئيساً لها بالوكالة حتّى عام ١٩٥٦، ثمّ ليعود مستشاراً حتّى تقاعده العام ١٩٦٨ إثر رفضه إصدار حكم شرعيّ (مخالف للدين) لصالح أحد المتفذين السياسيين في صور. وانتقل إلى رحمة تعالى في ٨ كانون الأول عام ١٩٧٩ عن عمر يناهز السادسة والسبعين.



# موقعيّة الفلسفة في أعمال

## العلامة محمد جواد مغنّيّة<sup>(١)</sup>

محمود حيدر<sup>(٢)</sup>

غير بعيد عن "الفتنة" التاريخية بين العقل والنقل، تختبّر العلامة مغنّيّة منطقةً وسطى من الاشتغال بالفلسفة، فدرس الدين فلسفيّاً على أرضيّة الإيمان وسمّى مهمته المعرفيّة هذه بـ "فلسفة العقيدة". ولئن أقرّ بجدوى التجريد الفلسفيّ في توليد السؤال وتقيح العقيدة بنور العقل وردم الهوّات بين الذات والآخر، فإنّه أدخل الفلسفة في مجال الاستعمال، في الواقع التفصيليّ للحياة الدنيويّة اليومية.

إذا كان «الإنسان قد أشكلَ عليه الإنسان» على ما بيّن أبو حيان التوحيديّ، فأصل القضية في ذلك، مشتغلات العقل. ويجوز القول: إنّ الأصل في الإشكال هو الطريق الذي يسلكه العقل حين يفكر في علل الشيء ومآلاته.

كذلك سرى المشهد على أئمّه في مسارات الفتنة الموصوفة بين النقل والعقل، أو بين الفقه والفلسفة. وتالياً، بين واجبيّة الدين وضرورات الدنيا.

لم يُحسّم الأمر. ولم تتوقّف الفتنة. مثلما لم تقم المصالحة بين حقلين إشكاليّين يبدو كأنهما في نزاع مفتوح على الأبدية: التكلم والتفلسف.

نقرب من هذه المقدّمة حين نواجه حيزاً معرفيّاً يتداخل فيه الحقلان معاً؛ تحيّر الفقيه متوازيّاً مع تجرّد الفيلسوف. ولنا في الكلام على موقعيّة الفلسفة في فكر العلامة محمد جواد مغنّيّة ما يضيء على هذه المواجهة.

فلو قاربنا أعمال الشيخ مغنّيّة لنقيم وإياها صلةً تعرّف، لظهرت على الجملة في وعاء الفلسفة. قد يبدو هذا الكلام مفارقاً للمأثور من الشيخ. فأنتم بإزاء حوزوي حصل علوم الدين ليدفع بها عن

(١) نصّ محاضرة أقيمت في المؤتمر الدوليّ في فكر العالمين الشيخ عبد الله العلايلي والشيخ محمد جواد مغنّيّة في ٢٤-٢٥ آذار ٢٠٠٩.

(٢) رئيس تحرير مجلة "معارف عربية".

الدين مقالة النّظار والمخالفين. فهو بهذه الصفة سوف يتبوّأ مقام العالم، أو الفقيه، أو القاضي، أو المتكلّم، أو الدّاعية، أو هذه المقامات على الجملة. فمن أين إذاً جاءنا الفيلسوف، وما الذي حمله إلى ما عزّت مطارحُه في فضاء التقرير الدينيّ المألوف لدى مدارس الفقه التقليديّة.

ثمة من يمضي بالسؤال إلى مسافة أبعد: كيف لداعية أن يدنو بالمساءلة من شأن لا يرى عنده إلاّ على وجه اليقين؟ أو كيف لفقيه أن يواجه بعلامات الاستفهام ما هو مركز في القلب، ومثبّت بالإيمان، ومسلّم به على الفطرة؟

لا شيء في السيرة العلميّة للعلامة مغنّية يبدو خارج نطاق التساؤل. كان ذلك حاضراً لديه منذ الطفولة المسكونة بالفقر. حتّى إذا ضمّه القدرُ إلى محاريب الحوزة، لم يغادر السؤال ولا فارقهُ السؤال لحظة. كما لو أنّه وعى مبكراً أنّ الدين الذي أسلم له الفؤاد لا مناص له من عارف. وأنّ العارف لا يكون له مقام التعرّف إلاّ بطنيّ منازل الجهل، منزلة منزلة، وإشكالاً إثر إشكال، حتّى يأتيه اليقين.

في امتداد السنتين كتاباً وأكثر وضّعها العلامة مغنّية، مجاهدات مؤبّدة بشغف البحث عن حقائق الكلمات والأشياء. مرجّعه الأوّل في التساؤل القرآن ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾<sup>(١)</sup>. كما لو استيقن الشيخ من أنّ التساؤل، بالنسبة إليه، هو تقوى الفكر وهداية العقل، وأنّ الهداية موصولة بالمجاهدة والبذل. فعلمَ إذاً ما يجب أن يكون عليه الأمر. حتّى إذا عزم على التوجّه إلى استنتاج الأحكام، أدرك أنّ المقام لا يستوي على الإنصاف إلاّ بالتقوى.

ولقد أخذ صاحبنا بما دعا به الإمام الغزالي ذات مرة، حين ألزم نفسه بالقول المأثور: «اللهم إني أعوذ بك من فتنة القول، كما أعوذ بك من فتنة العمل». ولما كان ذلك كذلك، راح يوسع من أرض القراءة حتّى صارت له مراجع أخرى.

لم يكتفِ الشيخ بالمقرّر الحوزويّ الذي امتلأ به وفاض، بل هو ذهب في ما يتعدّى كلمات الحوزة وأسفارها. مضى ليغترف المزيد ممّا أشكل على الإنسان من بحور الحدائث الغربيّة ومنجزاتها. لم يكن العلامة مغنّية، ممّا نحا هذا المنحى، مأخوذاً بفضولٍ عارضٍ للمعرفة. لقد كان على وعي بفضيلة القول الفلسفيّ كسبيل إلى كمال التعرّف. وعنده أنّ الأخذ بهذا القول الفلسفيّ يعني دفعه إلى حقول الاشتغال الكلامي والفقهيّ، بل وفي كلّ ما يتصل بعلوم الدين. ولذا سجد كيف سرّت نصوصه وكتابه مسرى الممارسة الفلسفيّة، حتّى وهو يتناول أدقّ المسلمات من العقيدة.

لعلّ قراءة ما في الجغرافيا الفلسفيّة الغربيّة من إنجازات، كانت بالنسبة إلى عالم كالشيخ مغنّية

(١) سورة العنكبوت: الآية ٦٩.

ضرورة لوعي الذات الثقافية الإسلامية. فهذه الذات السارية في الزمن لم تعد بالنسبة إليه محبوسة ضمن قلعة مغلقة. ففي خلال الحقبة التاريخية التي عاشها كفقيه (النصف الثاني من القرن العشرين). بدت هذه الذات في قلب الاحتدام. ولذا فلا بد لها من استكشاف مطارح الغير (خصيماً لدوداً كان أو صاحباً ودوداً) لكي تكتمل صورتها عن نفسها. فصورة الذات تُصنع أيضاً، وبنسبة ما، على عين الآخر.

مع هذا الإقرار العقلاني بجدلية الصلة بالغير، كان الشيخ يؤذي فعلاً فلسفياً لا وراء فيه. فعلى حكم العقل يبقى إدراك الشخصية الحضارية أمراً ناقصاً لو اكتفى التعرف بما لديه من أنباء وروايات عن الغير. فلا بد إذن، من حضور المقابل لكي تكتمل المعرفة. ذلك لأن مثل هذا الحضور هو بنسبة ما، يُعتبر هوية أخرى للذات. فالتعرف بمدلوله الفلسفي الواقعي هو فعلٌ لحدث أصله الاعتراف بنظير، إما ليثبتني حقله على الرّد والمشاركة، أو ليظل وإياه على الاختصام، إلى أن ﴿يَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾<sup>(١)</sup>.

على هذا المدرج في النظر إلى الغير، بما هو قيمة معرفية، يحيل العلامة مغنية عملية إنتاج الأفكار إلى ما يمكن وصفه بفضاء التفلسف العملي. ففي هذا المحل سوف تتعين لديه نهائية مخصوصة في عالم التفكير الديني. وعليه، سوف يقرر بأن مهمته الفلسفية تكمن في العمل الدؤوب على إنتاج السؤال، سعياً وراء جواب ما، عبر ولادات فكرية ومعرفية تجتاز العصبية الصماء.

في مقدمة كتابه «فلسفة المبدأ والمعاد»، يعود الشيخ مغنية ليذكر بما كان قد بينه في مجمل أعماله من أن الفلسفة إنما تقوم على البديهيات. بها يُرهن على صحة النظريات، وبها تُعالج مشاكل الوجود. وفي رده على منكريها سيلاحظ أن الذين شككوا في حكم العقل، وأسقطوه عن الدلالة والاعتبار، هم أنفسهم من استعمل منهج الفلسفة ومنطقها، ونقدوا العقل بالعقل. فمثل هؤلاء كمثل من قيل فيهم: «من أنكر الفلسفة فقد تفلسف».

مزية الشيخ مغنية أنه أدخل الفلسفة في مجال الاستعمال. راح يرى إليها بعين المتبصر، ثم ليكتب فيها؛ ثم لتكون له مسلكاً في التعقل والتدبر والنظر والعمل. ولذا لم تكن الفلسفة بالنسبة إليه كتلة من المفاهيم تمكث بصمت في مقام التجرد. لقد أمسك بناصية الفلسفة الأولى، ثم انرى يُزلها من عليائها، لكي تسري، وتتوالد، وتنمو في حقول الحياة الخضراء. فما جدوى الفلسفة لو ظلت صامته في أبراجها. لقد فعل ما فعلته الحداثة الفلسفية لكن على نهج ما أوتي من علم الكتاب الإلهي. كأن تحول المفاهيم الساكنة في سماء الأذهان إلى حركة تملأ الزمان والمكان. حيث تستحيل آيات

(١) كما في سورة الأنازل: الآيات ٤٢ و٤٤.

الكتاب وعلوم الشريعة حضوراً حياً في أدق مفاعيل النشاط البشري. لقد أراد أن تكون الفكرة الفلسفية، حركة، ولقاء، واجتماعاً، وصناعة حدث، وأن تكون، تالياً، فكرة فاعلة في التاريخ.

ها هنا على وجه التحديد نصل إلى موقعية الفلسفة في فكره. حيث تستحيل في مسعاه إلى هندسة معرفية للفكر الديني بأصوله وفروعه ومراتبه المتعددة. بل يمكن القول، إن غايته من الفلسفة هي تأييد العقيدة بعناصر إضافية من أنوار العقل.

لقد استطاع العلامة مغنية أن يرتفع بالبحث الفقهي الكلامي إلى التجريد الفلسفي، ثم ليعود به كوة ثانية إلى الواقع التفصيلي الضاح بالحياء. لم يكن الرجل «فيلسوف دين»، كمن يدخل أرض الدين من باب الفلسفة، وقصده في ذلك أن يدرس العقيدة وفقاً للمقولات الفلسفية أنطولوجياً ومعرفياً وتاريخياً. كما لم يكن فيلسوفاً دينياً، شأن من يعمل بمقدمات فلسفية من خارج الدين، ويصل إلى الدين من دون أن يقصد بالضرورة إثبات العقائد الدينية.

من كان إذاً، وأي مطرح معرفي، حل فيه العلامة مغنية ليصاحب الفلسفة؟

غالب الظن، أنه كرجل دين لم يكن ليستسهل الأمر. والذين سبقوه إلى مثل هذه المخاطرة كانوا على حذر مقيم. ولذا سيلوذ بالسؤال والرجاء في الآن عينه، كما لا بد بعض السلف من الحكماء. لكننا به وهو يجد نفسه داخل ثنائية الدين والفلسفة يخوض اللجة ليعثر على جغرافية اللقاء الحميم بين الضفتين.

ولقد كان عليه أن يتساءل:

ما فلسفة الدين.. هل هي تلك التي ترى إلى الدين بعين الفلسفة لتُعْلَنَهُ؟

حسناً.. لنمض وإياه قليلاً إلى مسرح التعرف:

ككل المفاهيم المعاصرة، يشوب الغموض، والاضطراب، وتعدد التعريفات، مصطلح فلسفة الدين.

ولسوف نقرأ أن بعضهم ذهب إلى تقريب المصطلح من علم الكلام الجديد، كونه يعمل على قضايا مشتركة مع ذلك العلم، تماماً مثلما ذهب اللاهوت المسيحي للأسباب نفسها. مع هذا، لا يزال النقاش في هذا الحقل محتتماً من دون التوصل إلى رؤية معرفية واضحة المعالم، في حين أن معظم التعريفات التي نُقِلَت عن المشتغلين في هذا الحقل، ترتبط ببعضها ضمن سياق واحد ومتشابه.

لنر أيضاً وأيضاً إلى ما يحتويه مسرح التعريفات:

أولاً: فلسفة الدين عبارة عن استعمال الطرق الفلسفية للإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالمواضيع

الأساسية في الفكر الديني. مع الإشارة في الواقع إلى أن طريقة الفلسفة الأساسية هي خليط من الدراسات التاريخية والتحليلات المنطقية logical analysis والمفهومية conceptual وعلم اللغة philology .

ثانياً: فلسفة الدين هي التفكير الفلسفي حول الدين. فتكون بهذا البيان جزءاً من الفلسفات المضافة، وفرعاً من علم المعرفة epistemology بالمعنى الأعم، ذلك لأنها تتطلع بالانطلاق من موضوعها - أي استقلالية الدين - ومن الخارج إلى البحث والتحقيق في الأمور والموضوعات الدينية.

ثالثاً: فلسفة الدين هي علم ثانوي، أو هي علم وسائطي، لأنها ليست جزءاً من المواضيع الدينية، بل هي كفلسفة الحقوق، بالنسبة للدراسات الحقوقية والمفاهيم والأدلة القضائية.

رابعاً: ميدان فلسفة الدين هو الدراسات الدينية الفلسفية. أي التفكير الفلسفي حول الدين، لا الدفاع الفلسفي عن المعتقدات الدينية. وفي هذا الصدد يمكن القول إن الالتباس الحاصل بين فلسفة الدين ضمن مهمتها الحيادية، وبين علم الكلام أو علم اللاهوت ضمن مهمتهما الدفاعية والتبريرية عن المعتقدات، إنما هو التباس ناجم من تداخل وتشابك الأدوار، وطريقة الاستخدام. فقد رأى بعض الفلاسفة أن فلسفة الدين تنطوي على سعي لإيجاد تبرير وتبيين عقلي لأديانهم، وغيرهم اعتقد أن في ذلك سعيًا لتبرير وتوجيه إلحادهم، وكان عند قوم آخرين مجرد سعي لدراسة وبحث مساحة أخرى من العلاقة والتجربة الإنسانية. وقال بعضهم من جانب آخر، إن فيلسوف الدين لا يلزم أن يكون شخصاً عقائدياً، بل يمكن أن يكون منكرًا لله، أو مؤمنًا، أو لادريًا. وعلى أي حال، فإن فيلسوف الدين ليس بالضرورة أن يكون ملتزمًا بدين معين حتى يمارس مهمته الفلسفية. ذلك أن كلمة الدين في فلسفة الدين هي كلمة مطلقة، وغير مقيدة بأحد الأديان دون سواها، أي أنها غير مقيدة بالإسلام أو بالمسيحية أو باليهودية أو بسوى ذلك من الأديان.

خامساً: فلسفة الدين، هي إحدى شعب الفلسفة المضافة، مثل: فلسفة العلم، فلسفة الجمال، الفلسفة السياسية، فلسفة اللغة... إلخ) وهي كلها في مقابل الفلسفة الأولى. وهذا هو سبب احتوائها لأحد الأحكام الكلية الفلسفية أي تحرّي الحقيقة، والبحث العقلاني الحر.

لكن الباحث في فلسفة الدين أوليفر ليمن Oliver Leaman له رأي آخر يبين فيه ميزات فلسفة الدين عن سائر الفلسفات المضافة. يقول: «إن أحد الأشياء المختلفة تماماً فيما يتعلق بفلسفة الدين هو أن لديها ارتباطاً شديداً بالخصوصية بما هو شخصي. وقد اتخذ الكثير من المفكرين موقفاً خاصاً من الدين ربما بالإيجاب أو بالسلب. وربما هم يرون أن فلسفة الدين تكتسب لديهم أهمية أكثر من مجرد الأهمية النظرية. ومع ذلك، من الممكن أن يكون اهتمام المؤمن المتدين، بفلسفة

الدين، أكثر من مجرد الاهتمام الأكاديمي. ربّما ليعبر عن مبادئ، أو أساسيات دينيّة بطريقة عقلانيّة، أو حتّى ليؤسّس له ويرهن على صحّته. وبحسب هذه الرؤية فإنّ الكثيرين من المؤمنين يرغبون في انتهاز هذا النحو من الاهتمام. غير أنّه سيكون من المستغرب لدى كثيرين ممّن أخذوا بهذا الطريق، أنّهم لا يطبّقون هذا المنهج على منظومة الاعتقاد الخاصّة بهم.

وأيّما يكنّ الوضع، فإنّ من الدوافع التي تقود العاملين في فضاء فلسفة الأخلاق مثلاً، هو في الأغلب الأعمّ، الرغبة في إرساء الأسس المنطقيّة لمعتقداتهم الأخلاقيّة الشخصيّة. ذلك أنّ أبرز الفروق بين فلسفة الدين والأقسام الأخرى من الفلسفة، هو أنّ الأولى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمواقف الشخصيّة للفلاسفة أنفسهم.

العلامة الشيخ محمّد جواد مغنّية هنا، لا يغادر هذه الدائرة بالذات، فمسعاها، على الجملة، يؤوّل إلى عقلنة التفكير الدينيّ من خلال الممارسة الفلسفيّة.

لقد تخيّر العلامة مغنّية منطقة وسطى من الاشتغال بالفلسفة: درس الدين فلسفيّاً على أرض الإيمان الدينيّ. وبمعنى أكثر وضوحاً: لقد استحضّر الفلسفة كتنقية عقليّة فائقة القدرة على توليد المفاهيم، لتؤدّي مهمّاتها في خدمة العقيدة. وهو حين ذهب إلى توصيف مهمّته المعرفيّة بأنّها «فلسفة العقيدة»، فقد كان كمن يوضع الفلسفة بصفة كونها الخريطة الإستراتيجيّة لفهم المنظومة الدينيّة.

ولعلّ ظهور علم أصول الدين في مرحلة متأخّرة من تطوّرات الفكر الإسلاميّ يقترب إلى حدّ بعيد ممّا أراده من «فلسفة العقيدة». من هذا النحو أيقن العلامة مغنّية بجدوى الفلسفة في تمكين العقل الدينيّ من إدراك حقائق النصّ وطبقاته المعرفيّة المتعدّدة الأفهام. وبالتالي في تمكينه، عن طريق الفلسفة، من إحراز تحولات التجديد والإحياء في الفكر الدينيّ المعاصر.

ولسوف نراه يصرّح أنّه سيّطأ أرض الفلسفة الإلهيّة على أنّم أطوارها في حقبة متأخّرة من عمره العلميّ. ففي مدينة «قم المقدّسة» سيفتح له فضاء معرفيّ غير مألوف في أوساط المدرسة الفقهيّة الشيعيّة الكلاسيكيّة. عنيت به فضاء الفلسفة الصدراتيّة لصاحب الحكمة المتعالية محمّد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بصدر المتألّهين. فهو يعترف بأنّ جلّ كُتبه الفلسفيّة ما كانت لتظهر لولا أن أتيح له الاطلاع على آثار هذا الفيلسوف العظيم.

مع هذا الإدراك، أنجز العلامة مغنّية الشطر الأخير من المصالحة بين الفلسفة والفقه، لتكون فضيلة الأولى القيام بمهمّة تسديد الفقه وعقلنته.

إنّ مزوّد هذه المصالحة سوف يظهر عبر سلسلة من التطوّرات في الفكر التجديديّ لدى العلامة مغنّية. فمثلما شكّلت الفلسفة لديه الباب المفتوح على تكاملية الفكر الدينيّ، كذلك

كان تأويل النص. فسرى كيف أنّ موقفه من التأويل يتوضّح في بعض أعماله الكلامية من خلال إجراء التحليل المقارن بين الفريقين التأسيسيين في علم الكلام الإسلامي، الأشاعرة والمعتزلة. فهو يميل إلى الأخذ بنظرية أهل الاعتزال دون نظرائهم؛ ودليله إلى هذا، القاعدة التي تقول: إذا تعارض ظاهر النص مع العقل وجب تأويله بما يتفق مع منطق العقل. فذلك ما يتفق برأيه مع قول الإمامية بأن الشرع والعقل لا يتصادمان بحال، ولا يفترقان، لأنّ العقل شرع من الداخل والشرع عقل من الخارج. وأمّا العقل فإنه يهتدي بالشرع، والشرع يُعرف بالعقل. فهما أبداً ودائماً متحالفان متآزران، كلّ منهما يحكم بما يحكم به الآخر.

عند هذه المحطة المعرفية سوف يستحيل التأويل عنده ضرورة لفهم الدين. وحبته: إنّ ما يستغلّق من الشريعة على الفهم يتولاه العقل بالتفسير والجرح والتعديل، وصولاً إلى التأويل، حتّى تُرى حقيقته.

فلو قرأنا ما يستهّل به جلّ ما أصدره، لوقعنا عنده على شغف حميم بتكثير طبقات التعرّف على النصوص والأفكار. إذ المعرفة على ما يَرى، تنطلق من منظور قرآني وفلسفي قوامه بسط النفس والعقل على فضيلة الاختلاف. فالمفكر الإسلامي برأيه لا يفلح بأمره إلا إذا أحرز ثلاثة شروط:

أ. أن يكون على علم بحقيقة الإسلام.

ب. أن يكون على علم بالتيارات والمذاهب الحديثة ومدى سلطانها وتأثيرها.

ج. أن يكون عالماً بعيوب المجتمع الإسلامي كالتعصّب، والإيمان بالبدع، واللامبالاة.

لقد عرف الشيخ مغنية أنّ حضور الإسلام في الزمان، وعلى الخصوص في أزمنة الحداثة التي عاشها بامتلاء، لا يكون إلا ضمن جدلية الاحتدام والاختلاف والتعرّف. وعنده، أنّ المتعصّب، وحده، من يرفض الإنصات لكلام الغير. فلو تكلم المغلق على نفسه، فلن يسمع إلا أصداً كلماته ترتد إليه صافية من أي شائبة. حتّى ليأخذ العجب بما أنشأ من كلمات، ثم ليتوهم أنّه أدرك الحقيقة.

لقد تعامل «الفقيه/الفيلسوف» مع مواقع الاختلاف سواء بين مذاهب المسلمين أو بين الأديان والتيارات الفكرية والفلسفية والعلمانية، وفق مبدأ التعرّف قبل الدخول معها في ميادين المجادلة. كما استعاد مقالة ابن الهيثم: «إنّ من الواجب على الناظر في كتب العلوم إذا كان غرضه معرفة الحقائق، أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه، ويجعل فكره في متنه، وفي جميع حواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم نفسه أيضاً عند خصامه.



## محمّد جواد مُغْنِيَّة: فقّهه واتّجاهه التقريبي<sup>(١)</sup>

### محمّد علي التسخيري<sup>(٢)</sup>

استطاع العلامة مغنيّة بجهرته وعقله النير أن يرى في سعة المشتراكات بين المذاهب وقلة الموارد التي يتفرّد كل مذهب بها، باباً للتواصل بين الفرق الإسلامية المختلفة. ولما كانت المشتراكات كثيرة فطبيعيّ أن التعاون فيها والإعذار في غيرها سيؤدّي إلى توحيد المواقف. وإذا اعتبر أنّ سدّ باب الاجتهاد هو مقدّمة للحجر على العقل، وبالتالي الانغلاق على الذات المتمذهبة في إقصاء لكلّ مشترك وتفعيل لكلّ ما يغذي العصبية، فقد دعا إلى أخذ آراء كلّ مذهب من كتبه لا يما ينقل عنه، تيسيراً للنزاهة في التعاطي وابتعاداً عن منارات العصبية والجهل، فكان تقريباً بأبهي ما يمكن لهذا المصطلح أن يكونه.

كنت أوّل الحديث عن هذا العنوان في مجموع ما كتبه العلامة الكبير الشيخ محمّد جواد مغنيّة، ولكنني فوجئت بأنّ كتاباً واحداً منها، وهو «الفقه على المذاهب الخمسة»<sup>(٣)</sup>، استوعب لوحده مساحة كبيرة من الموضوع جعلتني أركّز عليه ليكون الحلقة الأولى من دراسة أوسع. وإنّه لأهل لتلك الدراسة، خصوصاً وأنّ بعض كتبه الأخرى، من مثل «فقه الإمام الصادق»، تمتلك عمقاً وبحثاً أوسع في المجال الفقهيّ.

وسوف أركّز في القسم الأول من هذه الدراسة على شخصيّة الفقهيّة كما تتجلّى من استعراض هذا الكتاب بكلّ وضوح، رغم أنّه لم يقصد أن يؤلّف كتاباً استدلالياً، بل أكّد أنّه كان يريد، في بدء الأمر، أن يذكر مع كلّ قول من أقوال المذهب دليله الذي استند إليه صاحبه، ولكن أشير عليه أن يقتصر على ذكر الأقوال فقط تسهيلاً على الناس ورواجاً للكتاب، ولأنّ الكثير من درسوا الفقه يهتمّون بالفتوى أكثر من اهتمامهم بالدليل فكيف

(١) نعل محاضرة أقيمت في المؤتمر الدولي في فكر العالمين الشيخ عبد الله العلابي والشيخ محمّد جواد مغنيّة في ٢٤-٢٥ آذار ٢٠٠٩.

(٢) الأمين العام للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية.

(٣) محمّد جواد مغنيّة، الفقه على المذاهب الخمسة (بيروت: دار النشأ الجديد)، الطبعة ٧. كلّ الإحالات الواردة في النصّ، فهي للكتاب المذكور.

بغيرهم؟ ومن هنا فقد عزم على ترك التدليل إلا ما ندر (انظر، مقدّمة الكتاب).

ومع هذا، فقد أحصيت العشرات من الموارد التي تعرّض فيها للأدلة وأبدى رأيه في كثير منها، ورتما بشيء من التفصيل والتطوير واستطلاع آراء المرجعيّات الكبيرة، ورتما عمد إلى ذكر رسائله إليهم وأجوبتها.

ومن هنا فإنّ الدارس يستطيع أن يستكشف شخصيته العلمية بوضوح.

### القسم الأول: شخصيته الفقهية وبعض أبعادها

قلنا إنّه، رغم عزمه على عدم الاستدلال وإظهار الرأي، لجأ إليه في موارد عديدة، من قبيل:

في مسألة صوت الأجنبية وإنّه ليس بعورة ذكر أدلة صاحب «جواهر الكلام» الشيخ النجفي من جريان السيرة، ومن خطبة الزهراء عليها السلام في المسجد وبناتها، ومخاطبة النساء للنبي والعلما ومن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾، حيث لم ينه عن أصل القول (الصفحة ٨٩).

وحول سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة يفتي ببقاء هذا السهم وإنّه يُعطى للمسلم وغيره شريطة أن يعود العطاء بالخير والمصلحة على الإسلام والمسلمين ويقول: «لقد أعطى رسول الله (ص) صفوان بن أمية وهو مشرك، كما أعطى أبا سفيان وأمثاله بعد أن أظهروا الإسلام» (الصفحة ١٨٠).

وحول عدم فورية وجوب الحج يقول: «وهذا القول، وإن ساعدت عليه الصناعة لأنّ أحاديث الفور محل للنظر والنقاش، ولكنّه يؤدّي إلى التهاون.. فالفورية أحفظ وأحوط» (الصفحة ١٩٢).

وحول اشتراط مرافقة المحرم للمرأة في سفر الحجّ وعدمه يقول: «كان لهذا البحث وأمثاله وجه فيما سبق... أما اليوم فلا تترتب عليه أية ثمرة» (الصفحة ١٩٣).

وحول بدلية التيمم عن الغسل بعد أن بيّن الاختلاف قال: «والحقّ المنع كما قالت الحنفية والمالكية؛ لأنّ هذا التيمم من العبادات وهي لا تُشرع إلا بدليل، ولا دليل». ويدخل في مناقشة للمرحوم السيد الحكيم في المستمسك، ويذكر أنّه أرسل الملاحظة واستلم جوابها (الصفحة ٢١٢).

وحول تشدّد الفقهاء في مسألة البدء بالحجر الأسود بدقّة يقول: «لقد جاءت هذه العبارة، وما إليها في كثير من كتب الفقه... وعلّق عليها صاحب الجواهر بكلام طويل دلّ على اعتدال في الفطرة، وسلامة في الذوق». واقتطف منه بعضه حيث اعتبره من المستهجنات القبيحة التي تشبه أحوال المجانين وقد روي أنّ الرسول طاف على راحلته، وراح يؤيده بأقوال باقي العلماء (الصفحة ٢٣٤).

وفي مسألة الجمع بين العمّة وبنت أخيها قال: «واستدلوا بالآية ٢٤ من سورة النساء ﴿وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾<sup>(٤)</sup>. فبعد أن عدّدت المحارم أباحت غيرهنّ، وهذه الإباحة تشمل الجمع بين العمّة وبنت الأخ والحالة وبنت الأخت...» (الصفحة ٣١٠).

وفي موضوع امتلاك البالغة الرشيدة أمرها قال: «واستدلوا على ذلك بالقرآن: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾<sup>(٥)</sup>، وبالحديث عن ابن عباس عن النبي: «الأنثى أحقّ بنفسها من وليها».. واستدلوا بالعقل.. وقد أحسن ابن القيم في قوله: 'كيف يجوز للأنثى أن يزف ابنته بغير رضاها إلى من يريد هو، وهي من أكره الناس فيه وهو أبغض شيء إليها. ومع هذا ينكحها إياه قهراً، ويجعلها أسيرة لديه...» (الصفحة ٣٢٢).

وفي شرط الكفاءة في الزواج يقول: «ومهما يكن، فإنّ شرط الكفاءة في الزواج لا يتلاءم مع نصّ القرآن: ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ﴾<sup>(٦)</sup> ومع مبادئ الإسلام «لا فضل لعربيّ على أعجميّ إلّا بالتقوى»، ومع سنّة الرسول... لذلك رأينا جماعة من كبار العلماء لا يشترطون الكفاءة» (الصفحة ٣٢٦).

وفي مسألة ولد الشبهة يقول: «ومهما يكن، فإنّ أصول التشريع عند السنّة والشيعه تستدعي عدم جواز الحكم على إنسان تولّد من ماء إنسان أنّه ابن زنا متى أمكن حملّه على أنّه ابن شبهة...» (الصفحة ٣٦٥).

وهكذا نجد في كثير من الموارد يستدلّ ويناقش بقوة (انظر، مثلاً، الصفحات ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤١٦، ٤٨٤، ٥٩٢، وغيرها كثير).

وربما راح يذكر المصادر (انظر، الصفحات ١٤٢، ١٠٦، ١٨٨، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢) وإن كان نقل الأقوال في الأعمّ يتمّ بلا ذكر لمصدر.

(٤) سورة النساء: الآية ٣٤.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٣٢.

(٦) سورة الحجرات: الآية ١٣.

وقد يشير إلى تطابق بعض الآراء القديمة مع آراء علميّة حديثة، كما جاء في نصّ عن الشعراني يجيز للإمام أن يفرض ضرائب على أصحاب المعادن للتقليل من خطرهم، حيث علّق عليه: «وهذا تعبير ثان عن النظريّة الحديثة بأنّ رأس المال يؤدّي بأصحابه إلى السيطرة على الحكم» (الصفحة ١٨٨).

وقد يفصل فيذكر رأي عدّة فقهاء من مذهب واحد (الصفحتان ٢٠٢، ٢٠٣).

وربما صحّح بعض ما نقله العلماء.

فردّ على ما نقله الدكتور محمّد يوسف موسى من أنّ الشيعة يشترطون الإشهاد في الزواج، وساوى بينهم وبين الحنفية والشافعية فقال: ولا مصدر لهذا القول (الصفحة ٢٩٧)، وردّ على الشيخ الخفيف نسبة بطلان اشتراط المرأة على زوجها أن لا يخرجها من بلدها إلى الشيعة واعتبره خلطاً بينه وبين ما يتنافى مع مقتضى العقد (الصفحة ٣٠٢)، وكذلك ردّ عليه في مسألة جواز طلاق السفه باذن وليّه (الصفحة ٤١١).

ونحن نجده أحياناً يدخل في عمليّة استدلال مفصّلة كما في مسألة (ثبوت الزواج بالمعاشرة) ويأخذ في بيان الإشكالات وجوابها (الصفحات ٣٠٤، ٣٥٠).

وقد يصف بعض الآراء بمخالفة البديهة، كما فيمن يشترطون استقبال عين الكعبة للقريب والبعيد على السواء (الصفحة ٨٢) وكذلك في مسألة هدر الأضاحي، فقد ناقش المرحوم شلتوت على صفحات (رسالة الإسلام) واعترض عليه في بعض كتبه (الصفحة ٢٧١)؛ وهكذا نجده يعترض على بعض المجتهدين في آرائهم في الحج قائلاً: «وصدّقوني أنّ عقلي لم يهضم مثل هذا من مجتهدٍ مطلقٍ رغم أنّي قرأته وسمعته» (الصفحة ٢٨٢).

وفي مسألة (التبني) يقول: «وذكر الفقهاء في هذا الباب فروعاً كثيرة، منها ما لا يقبله عقل ولا شرع... ومنها ما لا نعلم مكانه من الصحة في نظر الطبّ...» (الصفحة ٣٧١).

وربما استطرف بعض الأقوال، كما في قول ابن أبي ليلى بمنع الإنسان عن الاغتسال عارياً لأنّ في الماء ساكناً (الصفحة ٨٦). وكما في بعض الأقوال في أقلّ مدّة الحمل (الصفحة ٣٦٠) وغيرها، وكما في ما نقله في (المغني) عن بعض أنواع الولادة (الصفحة ٥٢٨)، وكذلك في ما نشرته الصحف عن الأوقاف المصرية (الصفحة ٦٢٥).

ونلاحظ لدى المرحوم الشيخ جرأة أحياناً يقلّ نظيرها وذلك كما في نقده للفقهاء في مسألة (أقلّ مدّة الحمل)، حيث يقول: «وبديهة أنّ هذا البحث من اختصاص الأطباء لا

الفقهاء وعليه لا يحب العمل بقولهم إذا خالف العيان والواقع، لأن منطق الواقع أقوى من منطقهم... ونحن ننقل أقوال المذاهب... على أساس عدم وجوب التدبّر بشيء من ظاهر أقوالهم إذا خالفت الواقع» (الصفحة ٣٦٠). وهو مستعد للتنازل عن رأي سابق له بعد أن ثبت له بطلانه، كما في مسألة تأجيل المهر لأقرب الأجلين (الصفحة ٣٤٤).

بقي أن نشير إلى أنه (رحمه الله) كان، وهو يستعرض الأقوال يتقدّم وضعاً اجتماعياً منحرفاً كما في حالة الحجاب حيث يقول: «لقد تساهل الإسلام مع المسنّات وشدّد على الشابات، ولكن جاء العمل على عكس ما أمر به القرآن الكريم، حيث نرى التبرّج والتهتك في الشابات والتسترّ والتحفّظ من المسنّات فتساهلن فيما شدّد الله وشدّدن فيما سهّل الله» (الصفحة ٩١).

وهذا ما نجده في مسألة تحويل قضية ثبوت الهلال الشرعيّ إلى قضية سياسية أو قضية فلكيّة، فبعد أن ناقش حجج الموافقين والمخالفين أدلى فيها برأيه القائل بأن «الفلكيّين إنّما يُعتمد عليهم إذا قطعوا بشيء وتكرّر صدقهم وليس الأمر فعلاً كذلك» (الصفحة ١٦٥).

وهو بالتالي يعمل على توضيح مداليل فعل الشريعة ويدفع عنها الشبهات ويبين مغزى بعض الأحكام كما فعل أثناء عرضه لمعالجة الشريعة لمسألة الزنا حيث ضيّقت الأمر فيه إمّا تضيق، ولكنها ضيّقت أمر إثباته أيضاً (الصفحة ٣٦٨). كل ذلك في إطار روح سمحة بسيطة.

## القسم الثاني: اتّجاهه التقريبيّ

وهذا الاتّجاه تلحظه في كلّ جنبات هذا الكتاب، وبشكل رائع، ونحن هنا نشير إلى بعض هذه الجوانب.

من المحاور التي يؤكّد عليها التقريبيّون مسألة فتح باب الاجتهاد وتفعيل دوره في مسألة مرونة الشريعة وحيويّتها، بل والعمل على تجديدها وإحياء معالمها وهذا أمر بدأ به العلامة وأكّد عليه في مقدّمته نافياً بذلك كلّ تعصب مقيت، مشيراً إلى كون هذه المذاهب حالة وليدة جديدة تبقى طبيعيّة ما دامت في إطار الانفتاح وحرّيّة الاجتهاد وتحوّل إلى طغيان وتعصّب إذا انغلقت على نفسها. يقول في مقدّمته للكتاب: ما دام الدين لا ينفك عن

العقل بحال، فسُدَّ باب الاجتهاد يكون سدّاً لباب الدين، لأنّ الاجتهاد معناه انطلاق العقل وإفساح المجال لاستنتاج الفروع من أصولها، فإذا حجبنا على العقل حجبنا على الدين بحكم التلازم بينهما، وإذا قلنا بسدّ باب الاجتهاد يلزمنا واحد من أمرين لا ثالث لهما، ولا مناص من الالتزام بأحدهما، إمّا أن نسدّ باب الدين، كما سدّدنا باب الاجتهاد، وإمّا أن نقول: إنّ العقل لا يدعم الدين، ولا يقرُّ حكماً من أحكامه، وكلاهما بعيدٌ عن منطق الشرع والواقع.

إنّ «العالم» الذي يتعصّب لمذهب، أي مذهب، هو أسوأ حالاً من الجاهل. ذلك لأنّه لم يتعصّب، وألّ حال هذه، للدين والإسلام، وإمّا تعصّب للفرد. لصاحب المذهب بالذات، ما دام العقل لا يحتمّ متابعتة بالخصوص، كما أنّ مخالفة المذهب ليست مخالفة لواقع الإسلام وحقيقته، بل لصاحب المذهب، وبالأصحّ للصورة الذهنيّة التي تصوّرها عن الإسلام.

ومهما يكن؛ فكلنا يعلم أنّه لم يكن في الصدر الأول مذاهب وفرق حين كان الإسلام صفواً من كلّ شائبة، وكان المسلمون في طليعة الأمم، ويعلم أيضاً علم اليقين أنّ هذه الفرق والمذاهب باعدت بين المسلمين، وأقامت بينهم حواجز وفواصل حالت دون قوتهم وسيرهم في سبيل واحدة لغاية واحدة، وأنّ المستعمرين وأعداء الإسلام وجدوا في هذه التفرقة خير فرصة للاستغلال وإثارة الفتنة. وما سيطر الغرب على الشرق، وبلغ النهاية في استغلاله واستذلاله إلّا عن طريق الفرقة وتفتيت القوى.

لهذا كلّ نشأ في عقول القادة المخلصين فكرة توحيد الكلمة وتماسك الجماعة الإسلامية. والعمل لها بشتى الوسائل، ومن هذه الوسائل فتح باب الاجتهاد، والقضاء على طغيان التبعية لمذهب معين.

والمعروف بين المتفكّكين أنّ السبب الموجب لسدّ باب الاجتهاد أنّ فتحه على مصراعيه أحدث اضطراباً وفوضى، حيث تطاول إليه الصغار من طلاب العلم، وأدّاه من ليس له بأهل، حتّى ابتذله كلّ مفلس، أي أنّ «المصلحين» داووا المرضى بالقضاء على المريض، لا باستئصال الداء!

هذا ما سطره الأوّلون في كتبهم، وردّده المتأخرون على ألسنتهم من دون تحقيق ومحيص. أمّا أنا فأميل إلى أنّ السبب الوحيد لسدّ باب الاجتهاد هو تخوّف الحاكم الظالم من حرّية الرأي والقول على نفسه وعرشه. فاحتال وتذرّع بحماية الدين - كما هي عادته - لينكّل بكلّ حرٍّ يأبى التعاون مع دولته على الفسق والفجور.

ولا أدلّ على هذه الحقيقة من أنّ الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد لم تبرز إلى الوجود إلا حين ضعفت السيطرة الأجنبية والرجعية، وما زال تحقّقها رهناً بتحقّق الحرّية بأكمل معانيها.

وبعد، فإنّ كلّاً من التقليد والخضوع للطامعين رقّ وعبوديّة، وقد عشنا معهما زمناً طويلاً، وآل لنا أن نعيش أحراراً في أفكارنا، كما نعيش أحراراً في بلادنا، وندع التقليد لمذهب خاصّ وقول معين، ونختار من اجتهادات جميع المذاهب ما يتفق مع تطوّر الحياة، ويُسرّ الشريعة. وإذا لم يكن التخيّر من المذاهب اجتهاداً مطلقاً فإنّه على كلّ حال ضرب من الاجتهاد.

«على هذا الأساس، أساس التمهيد للتخيّر من جميع المذاهب، عزمت على وضع هذا الكتاب ملخصاً فيه أقوال المذاهب الخمسة: الجعفريّ والحنفيّ والمالكيّ والشافعيّ والحنبليّ من مصادرها. وكما أنّ في أقوال المذاهب ما يتفق مع الحياة ويحقّق العدالة، فإنّ فيها ما يجب ستره والإعراض عنه، لذا أعرضت عن هذه ضنّاً بكرامة الفقه والفقهاء».

والحقيقة هي أنّ المذهبيّة شكّلت غنى لهذه الأمة وحضارتها قبل أن تتحوّل إلى طائفية عمياء تنقل الصراع من مرحلة الصواب والخطأ إلى مرحلة الإيمان والكفر.

ويلاحظ أنّ كل من قال بجواز التعبد بأيّ مذهب من المذاهب كالمرحوم مغنّية والمرحوم شلتوت لم يقصدوا التخيّر بينها - كما تصوّر البعض - وإنما أرادوا التأكيد على أنّ من ثبتت له أرجحية مذهب على آخر كان له، بل وجب عليه، أن يتبع ذلك المذهب ويبقى في الإطار الجامع للعمل بالإسلام كلّ أتباع المذاهب.

أمّا الاختلاف فهو حالة طبيعيّة موجودة في مجالات أخرى. يقول مثلاً، «واختلاف أئمة الفقه في تفسير لفظة الماء في الآية [٨: سورة المائدة] يدلّنا على أنّه كاختلاف الأدباء في معنى بيت من الشعر، وعلماء اللغة في تفسير كلمة لغويّة. إنّ اختلاف في الفهم والاجتهاد، لا في الأصول والمصادر» (الصفحة ١٨).

كما أنّ من أهم ما ينادي به التقريبيّون وخصوصاً في العصر الحاضر هو الفقه المجمعّي الذي يحضره الفقهاء من شتى المشارب، ويشارك فيه الخبراء المتخصّصون ليشخصوا المواضيع بكلّ دقّة، وتسوده الحرّية والصراحة فتطرح مختلف الأدلة، وتُشرح مختلف الظروف ثمّ يُختار الرأي الراجح وهو ما يجري في أمثال مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ ببجدة. ويبدو

أنّ العلامة يشير لهذا النوع من الاجتهاد في بعض أقواله التي يؤكّد فيها على أنّ الفقه يجب أن يسير مع الحياة ويستوعب تغيّراتها.

وهو (رحمه الله) يعمل أحياناً على الجمع بين الأقوال فبعد بيان آراء المذاهب في نيّة التيمّم قال: «وخير وسيلة تجمع بين الأقوال أن يقصد التيمّم التقرب إلى الله بأمثال الأمر المتعلّق بهذا التيمّم، سواء تعلّق الأمر به ابتداءً أم تولّد من الأمر بالصلاة ونحوها من غايات التيمّم» (الصفحة ٧٠) وربما بذل جهداً ليؤكّد التشابه بين الإماميّة وغيرهم في الاتفاق والاختلاف (الصفحة ٢٩٥).

وربّما حاول أن يبيّن علّة الخلاف ليوضح اتفاقهم على الأصل؛ يقول في مسألة التعصّب: «والإماميّة لا يتقنون بحديث طاووس وينكرون نسبته إلى النبي» (الصفحة ٥١٤)؛ ومعنى هذا أنّ الاختلاف في هذه المسألة المهمّة هو في قبول هذا الحديث أو رده وإلاّ فهم متفقون في الأصل.

ويبدو أنّه كان يسعى لبيان سعة الاتفاق بين المذاهب في أبواب الفقه المتنوّعة مع بيان قلّة السوارد التي تنفرّد بها المذاهب، كمسألة عدم الملازمة بين جواز الكشف عن البدن وجواز النظر إليه فهي ممّا قالت به الإماميّة دون غيرهم (الصفحة ٩٠).

كما انفردت بعدم صحّة الصلاة في جلد غير مأكول اللحم (الصفحة ٩٥)، وعدم صحّة قول «الصلاة خيرٌ من النوم وإن وُجد من الفقهاء من يوافقهم» (الصفحة ١٠٣)، وانفراد الحنفيّة بعدم وجوب الجلوس بين السجدين (الصفحة ١١٢)، وانفراد الإماميّة بوجوب طواب النساء (الصفحة ٢٣٠)، واشتراط الحتان في الطائف (الصفحة ٢٣٢)، والاختلاف في العول والتعصّب وكلّها موارد لا تشكّل إلّا نسبة صغيرة من مجموع الأحكام.

وإذا كانت المشتركة كثيرة فطبيعيّ أنّ التعاون فيها والإعذار في غيرها سيؤدّي إلى توحيد المواقف.

وهو يسعى بين الحين والآخر لتأكيد اتفاق المذاهب على روايات مشتركة والاستدلال بها (الصفحات ٢٩٤، ٣١٧ وغيرها).

ومن الأمور التي يؤكّد عليها مسألة ضرورة أخذ آراء كلّ مذهب من كتبه لا ممّا ينقل عنه، فيقول: «لا شيء أصدق في التعبير عن عقيدة أهل المذهب من كتبهم الدينيّة بخاصّة كتب الفقه والتشريع» (الصفحة ٥٩٧). وهذا الأمر من شعارات التقريبين.

ومن الحقائق التاريخية التي يتغافلها البعض مسألة تعاون العلماء من الشيعة والسنة عبر التاريخ بشكل رائع لا نجده في واقعنا المعاصر، وهو أمر يؤكده المرحوم ويدعو إليه، إذ يقول: «كثيراً ما ينقل العلامة (يقصد الحلّي) عبارات المغني بالحرف، ويعتمد عليه في معرفة أقوال المذاهب. وقد تبين لي من الاستقراء والتتبع أنّ التعاون العلمي بين السنة والشيعة فيما مضى كان أقوى بكثير ممّا هو عليه الآن، فالعلامة الحلّي ينقل في (التذكرة) أقوال المذاهب الأربعة والظاهرية وغيرهم من مذاهب السنة، وزين الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني كان يدرس الفقه على المذاهب الخمسة في بعلبك ٩٥٣هـ، وقد درس في دمشق والأزهر وكذلك الشيخ علي بن عبد العال المعروف بالمحقّق الثاني (الكركي) ت ٩٤٠هـ درس في الشام والأزهر. وإن دلّ هذا على شيء، فإنّما يدلّ على تجرّد علماء الإمامية، وطلبهم العلم للعلم. وعلى عملهم بالحديث الشريف: "الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أتى وجدها"، كما يدلّ في الوقت نفسه على وحدة أصول الفقه ومصادره عند جميع المذاهب» (الصفحة ٤٩٧)، وسيأتي لنا حديث حول هذا الموضوع.

ومما يؤكّد عليه التقريريّون أنّ خطاب الإسلام وأحكامه يشملان كلّ المسلمين بشتّى مذاهبهم، فلا معنى للتفريق فيها بين أتباع مذهب وآخر، فالتكافل والتعاون والحقوق المتبادلة والمسؤولية العامة تشمل الجميع. وهذا المعنى نجد التأكيد عليه من قبل المرحوم، وأمثال ذلك ما ذكره في باب الإرث حيث قال:

«المسلم يعمّ جميع أهل القبلة، فالسنّي يرث الشيعي وبالعكس، بنصّ الكتاب والسنة والإجماع، بل هذا الحكم من ضرورات الدين تماماً كوجوب الصوم والصلاة» (الصفحة ٤٩٩).

ومن شعاراتهم رفض التطرّف والغلو والتأكيد على الاعتدال والوسطية. وهو أمر يؤكده الشيخ بكلّ قوّة حيث يقول: «اتّفق المسلمون كلمة واحدة على أنّ الغلاة مشركون ليسوا من الإسلام والمسلمين في شيء، ولكنّ الإمامية، بوجه خاصّ، تشدّدوا في أمر الغلاة إلى أقصى الحدود، فقد صرّح علماء الإمامية في كتب العقائد والفقه بكفر الغلاة، من ذلك ما جاء في كتاب «شرح عقائد الصدوق»<sup>(٧)</sup> للشيخ المفيد، قال: «الغلاة المتظاهرون بالإسلام هم الذين نسبوا عليّاً أمير المؤمنين والأئمة من ذرّيته إلى الألوهية والنبوة...» (الصفحة ٥٠٢).

(٧) الشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان الكعبري البغدادي، شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد، طبع مع أوائل المقالات في المذاهب والمعارات (تبريز: مطبعة رضائي، ١٣٧١هـ) الصفحة ٦٣.

ويعلّق على هذا القول بأنّه يعتقد أن لا وجود اليوم لمن يؤلّه عليّاً وأولاده، وأنّه زار بلاد العلويّين المتّهمين فراهم يقيمون شعائر الإسلام، ودعا إلى نفي هذه التهمة عنهم.

وأخيراً فإنّنا نجدّه يذكر كلّ الأئمة باحترام وحتى من يرفض الكثيرين من الشيعة سلوكه كابن شهاب الزهريّ يقول عنه: «إنّه فقيه تابعي جليل ومعروف أثنى عليه علماء السنّة أجمل الثناء وأجلّه، ولقي عشرة من الصحابة» (الصفحة ٥٢١).

وهذا أمر يدعو إليه التقريبيّون فضلاً عن ضرورة تجنّب التجريح والإهانة.

هذا والتقريب لا يعني التنازل وعدم الدفاع عن المذهب والحقيقة التاريخية في نظر أتباعه. فلا مانع من البحث العقائديّ والتاريخيّ ولكن في إطار أكاديميّ مناسب وفي إطار من الأخوة والكلمة المحتشمة. ولذلك نجد العلامة مغنّيّة غيوراً على مذهبه مدافعاً عنه. وهذا من قبيل:

يقول في (الصفحة ١٥٦): ١٢- قال الإماميّة: من تعمّد الكذب على الله ورسوله، فحدّث أو كتب أنّ الله أو الرسول 'قال كذا أو أمر به، وهو يعلم أنّه كاذب في قوله فقد فسد صومه، وعليه القضاء والكفارة، وبالغ جماعة من فقهاءهم، حيث أوجبوا على هذا الكاذب أن يكفّر بالجمع بين عتق الرقبة وصيام شهرين وإطعام ستين مسكيناً. ومن هذا يتبيّن معنا جهل أو تحامل من قال بأنّ الإماميّة يجيزون الكذب على الله ورسوله.

يقول (في صفحة ٢٣٢): «جاء في كتاب الجواهر، وكتاب الحقائق، وكتاب المسالك، وكتاب العروة الوثقى وغيرها من فقه الإماميّة أنّ الجنب والحائض لا يجوز لهما المرور والاستطراق في المسجد الحرام ولا في مسجد الرسول الأكرم 'فضلاً عن المكث. ويجوز لهما أن يستطرقا ولا يمتكثا في غير الحرمين الشريفين من المساجد. وبهذا تعرف الدسّ والافتراء على الإماميّة، حيث نسب إليهم أنّهم يذهبون إلى الحرم الشريف بقصد تلويثه.

وفي (الصفحة ٣٦٦) يطرح مسألة الزواج المؤقت (المتعّة) وراح يدافع عنه معتزلاً بأنّه سئل عن ذلك متوخّياً الاختصار ما استطاع على أن يكون مجرّد راوٍ وناقل لا مقرّظاً ولا ناقداً. فهو يدع الحكم للقارئ وحده ولا يقطع عليه الطريق بالتخطئة أو التصويب، وهذه الحالة تمثّل قمة في الموضوعيّة. وهو يذكر في نهاية الفقرة أنّ شيعة لبنان وسورية والعراق لا يستعملون المتعة على الرغم من إيمانهم بجوازها وإباحتها.

ذكر في (الصفحة ٤١١) أنّ الرازي عبّر عن الطلاق حال الطهر لازم وإلا لا يكون

سنيّاً... وهذا عين ما تقوله الإمامية، وأضاف أن ابن قدامة في المغني ذكر أن طلاق البدعة هو أن يطلقها حائضاً أو في طهر أصابها فيه. ولكن إن فعل أثم ووقع في قول عامة أهل العلم، كما قال ابن المنذر وابن عبد البر «لم يخالف في ذلك إلا أهل البدع والضلالة» وكأنهما يشيران إلى الإمامية مما حرك الشيخ مغنية للقول: «وإذا كان أتباع أمر الله وسنة نبيه بدعة وضلالة فينبغي أن يكون أتباع الشيطان سنة وهداية»، وأضاف: «ومهما يكن فإن السنة والشيعية قد اتفقوا على أن الإسلام قد نهى عن طلاق الزوجة البالغة المدخول بها غير الحامل إذا كانت غير طاهرة أو في طهر وأقعها فيه».

قال في (الصفحة ٤١٤): «وبالتالي فإن الإمامية يضيّقون دائرة الطلاق، ويفرضون القيود الصارمة على المطلق والمطلقة، وصيغة الطلاق وشهوده، كلّ ذلك لأن الزواج عصمة ومودة ورحمة، وميثاق من الله... إذن لا يجوز بحال أن تنقضي هذه العصمة والمودة والرحمة، وهذا العهد والميثاق إلا بعد أن نعلم علماً قاطعاً لكل شك بأن الشرع حلّ الزواج؛ وانتقد تساهل المذاهب الأخرى فيه».

في أول كتاب الوصايا: (الصفحة ٤١٦): دافع عن منهاج الشيعة في التساوي بين الذكور والإناث في استحقاق الإرث، وتوزيعهم التركة على الوارثين بحسب مراتبهم الطبيعية، ورجّح هذا المنهج على غيره.

ذكر دليلاً من كتاب الله يؤيد رأي الشيعة في التعصّب وانتقد الشيخ أبا زهرة عندما ذكر أدلة الشيعة على التعصّب في كتابه «الميراث عند الجعفرية» ولم يشر إلى هذا الدليل من قريب ولا بعيد (الصفحة ٥١٥).

أشار في (صفحة ٥٢١) إلى أن الشيخ أبا زهرة نقل في مسألة بطلان العول عن ابن شهاب الزهري أن كلام ابن عباس في بطلانه جدير بالاتباع لولا فتوى الإمام العادل عمر بن الخطاب، وعلّق أبو زهرة عليه: «وإن الإمامية قد اختاروا رأي ابن عباس رضي الله عنهما. وإنه لفقه جيد، كما أشار إلى ذلك ابن شهاب الزهري، وهو بحر العلم».

ولعل في هذا المقدار الكفاية. نسأل المولى له الرحمة والرضوان ولكل العلماء والمفكرين أتباع منهج التقريب والوحدة، إنه هو السميع المجيب.



## ISSUE'S SPECIAL

### Jesus and Muhammad: New Convergences

Tim Winter \_\_\_\_\_ (3-24)

Cambridge University

Faculty of Divinity - Shaykh Zayed Lecturer of Islamic Studies

Interfaith dialogue fell in the midst of a severe and rigid polarity that we may call the “gentleness and rigor dualism”. The author discerned a pattern whereby, for certain historical (actually, political-ideological) readings of the lives of the two founders, the prophet Mohammad – along with Islam – was identified with rigor, Jesus and Christianity with gentleness. It is the recent attention to Sufism, however, and the spread of liberation theology’s experience that helped overcome, to an extent, this rigid dualism. What the author has in mind is an approach to a theme essential to both traditions, the ‘*imago Dei*’, capable of bringing them together and decomposing many of the strongly adopted false representations.

God is expressed in both his tremendous and fascinating aspects, and His image cannot be but perfect; in other words, His image must express rigor as much as it expresses gentleness – although mercy always prevails –, for only in it, true balance subsists. At the same time, the ‘*imago Dei*’ and the ‘*imitatio*’ have solid basis in the theology of both traditions. As such, if we were to regard the two founders as the most perfect image of God, and the two religions as the canonization (not only in the technical sense) and spiritualization of the process of imitation – the finest path to God –, we may, then, be confident that Muslims and Christians will always meet on the basis of common interest in one supreme objective.

## **The Dialogue of Wonder and Tremendousness in Between Two Moments of Emergence: The Christian-Islamic Dialogue since the Occurrence of Islam till the Renaissance**

*Ahmad Mājed* \_\_\_\_\_ (25-42)

Sapiential Knowledge Institute for Religious and Philosophical Studies

Researcher

In the text at hands, Ahmad Majed goes on to study an era characterized by immense dissonance between Christianity and Islam; a dissonance that developed into a military clash – during the crusades – from a doctrinal disagreement. This was the era wherein the stereotypes and images by which the two groups saw each other was consolidated. The researcher notices that oriental Christianity had a major role to play in this clash, but, after the crusades and the fall of Constantinople, it arrived at a conviction that its true identity cannot be attained but in a humane relationship and an honest dialogue with the Muslims. Hitherto, dialogue (Islamic-Christian that is) had never found solid grounds except amongst those with spiritual inclinations who have gone beyond demonizing the Other to where honest souls could meet.

## **A New Philosophy for Religious Dialogue**

*Adib Saab* \_\_\_\_\_ (43-54)

University Of Balamand

Philosophy of religion - Professor

Every religion aims to arrive at the ultimate truth aided by rites, benevolence and emulating one's archetype – the perfect human. Since different faiths share such elements (principle of Unity), despite their varying expressions (Multiplicity in Unity principle), then these faiths are, in essence, one.

This paper considers that, once the approach of concentrating on differences has been mitigated, and the one essence has been admitted, every dialogue would depart from all causes of hatred and violence for it would, then, be established on the principles of equity, dignity, and the endless need for God's mercy and sympathy.

## Islam in Christian Religious Thought

*Adel Theodore Khoury* \_\_\_\_\_ (49-60)

Former head of the theology department at Universitaet Muenster, Germany

Strong links connect Islam and Christianity, despite the distance revealed in historical records. It is of utmost concern that, today, the commonalities with regard to values and ethics are well studied and discerned as these constitute the finest expression of man's quest for truth driven by divine bliss and sympathy – even if Christianity, as per the writer, comes first for her direct relationship with Jesus Christ. Such a study and such an account, when undertaken, would pave the way towards a common, broad and more precise understanding or, at least, appreciation.

## PAPERS AND STUDIES

**The Critical Style of Abu al-Barakāt al-Baghdādi: Logic and Mental Cognition**

*Khanjar Hamiyyeh* \_\_\_\_\_ (63-86)

Lebanese University

Philosophy Professor

In dealing with logic and knowledge in Abu al-Barakāt al-Baghdadi's oeuvre, Dr.

Hamiyyeh recognizes where al-Baghdadi was capable of renovating and developing; firstly, in logic and secondly in the issue of mental cognition. As to formal logic, Abu al-Barakāt believed in the relativity of knowledge – relative in that knowledge of things varies (in completeness) according to what we perceive of it, not that concepts are mere ghosts of an external reality –, and that universals are just names not realities. He also had his own view concerning logical terms and names as he considered the terms we use to identify things to be only designations that we agree upon, and that these designations expand as our knowledge expands. Furthermore, Abu al-Barakāt was a pioneer when he proclaimed the [possibility of] composition in categorical propositions when more than a judgment is included.

As regards knowledge, Abu al-Barakāt deemed the distinction between sensory and mental cognition – and subsequently, between a mental cognitive agent and a sensory cognitive agent –artificial. The peripatetics resorted to such a distinction to avoid accepting the division of mental images, and the soul as a result. Abu al-Barakāt felt no such compulsion. He had his own view in this regard.

## Religion, Philosophy and the Immigrant Question

*Shafik Jaradī* \_\_\_\_\_ (87-94)

Sapiential Knowledge Institute for Religious and Philosophical Studies

General Director

Questions issue, not from religious and philosophical constructs, rather out of their spirit, even if they [questions] have, in man's primordial nature, deep roots and inherent standing. Questions, again, are the source of the fascination which escorts the religious and philosophical journey, when they emigrate from the self and abandon their point of transcendence to be manifested in the concept, to be immanent in time, to seize control of reality and to merge with it while shifting between the nostalgia of yearning, mercy and love, and the passion of request and envelopment in pain. Questions always long for the most perfect. Yet, no matter where the starting point was, questions always grasp the Meaning and generate fascination, thus engendering new questions and resuming emigration – save when they stop at the start point and stagnate.

This paper argues that when we retain the Question's spirit, we may redefine (for the better) our values, our philosophical and doctrinal standpoints and, most importantly our view of principal questions.

### **Qur'anic Hermeneutics and Political Hegemony: Reformation of Islamic Thought**

*Massimo Campanini* \_\_\_\_\_ (95-104)

Università di Napoli l'Orientale

Here is presented Nasr Hamed Abu Zayd's reading of the reformation thought in contemporary Islam; a thought characterized by a general continuity were it not for the deviation embodied by "radical thought". Even though Campanini entertains a dissimilar position towards, say, the Muslim Brotherhood, he agrees with Abu Nasr on the importance of Qur'anic interpretation (the thematic approach in particular) in rebuilding Islamic political thought. Campanini did also resort to Abu Nasr's views when dealing with the various "reformative" approaches found in 'Abduh, Khawli, Arkoun, Khalafallah, Srouch and others, yet the non-variable remains his necessitation of multiplicity in Qur'anic interpretations – the Qur'an being a cultural product –, and the development of socio-political and ideological relationships in society as the means to reform religious thought.

### **The Islamic Discourse: From Vision to Program**

*Ali Fayyād* \_\_\_\_\_ (105-112)

Consultative Studies Center

General Manager

The Author understands the project of Seyyed Mohammad Hassan Al-Amin as belonging to a broad modernist movement that sees in democracy and the evolution of epistemic constructs (by giving precedence to freedom and rationality) the only

means of inciting a new Arab Renaissance. Here, the author finds himself questioning the capacity of such an approach, inasmuch as it is a reduction of religion to its condensed cultural-political dimensions, of going beyond political protest to arrive at transformative programs capable of dealing with social and developmental challenges.

## METHODOLOGICAL APPROACHES

### **The Status of Philosophy in the Works of Mohammad Jawad Moghniyyeh**

*Mahmoud Haydar* \_\_\_\_\_ (117-124)

Madarat Gharbiyyah

Editor

Not uninvolved in the historic drift between scripture and intellection, Sheikh Moghniyyeh opted for an interval intermediate to both, studying religion philosophically on the solid basis of faith and calling his epistemic undertaking 'doctrinal philosophy'. And while acknowledging the worth of philosophical abstraction in engendering questions, enriching doctrine and bridging gaps between the self and the other, Moghniyyeh brought philosophy to the field of detailed, straightforward everyday religious life.

### **Mohammad Jawad Moghniyyeh: Jurisprudence and Inter-Islamic Proximity**

*Mohammad Ali Taskhiri* \_\_\_\_\_ (125-136)

The World Forum for Proximity of Islamic Schools of Thought

## Secretary General

Allamah Moghniyyeh, both wise and courageous, was capable of spotting a path for communication amongst various Islamic schools of thought, in their broad commonalities and the rarity of issues they disagree upon. And since so much is in common, then the grounds for cooperating is broad enough. Moghniyyeh also considered Ijtihad to be very important in this process of dialogue. Closing the door on Ijtihad would be a first step towards detaining the mind and, thus, enclosing on one's self in an exclusion of every common element and strengthening whatever feeds fanaticism. In the same vein, Moghniyyeh called for reading every school from its own books not from what is said about it, so as to be honest in dealing with others. In so doing, he embodied the highest values the word proximity can hold.